

School of Theology at Claremont



1001 1325420

GERMAN



# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



Das  
**Johannesevangelium**

Studien zur Kritik seiner Erforschung

Von

**Franz Overbeck**

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

**Carl Albrecht Bernoulli**



**Tübingen**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1911

Franz Overbeck.

## Studien zur Geschichte der alten Kirche.

Erstes Heft.

8. 1875. Ermässigter Preis M. 1.50.

---

## Zur Geschichte des Kanons.

Zwei Abhandlungen.

8. 1880. Ermässigter Preis M. 2.25.

---

E. A. Bernoulli.

## Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus.

Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

8. 1895. M. 6.60.

---

## Hieronymus und Gennadius, de viris inlustribus.

Mit 2 Tafeln in Lichtdruck.

(Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften.

I. Reihe, Heft 11.)

8. 1895. Geheftet M. 1.80, gebunden M. 2.30.

---

## Das Konzil von Nicäa.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 4.)

8. 1896. M. —.80.

---

## Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie.

Ein encyclopädischer Versuch.

Gr. 8. 1897. Ermäßigter Preis M. 1.50.

---

## Die Heiligen der Merowinger.

Gr. 8. 1900. M. 8.—.

---



# Das Johannesevangelium





BS  
2615  
085

Das

# Johannesevangelium

Studien zur Kritik seiner Erforschung

Von

**Franz Overbeck**

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

**Carl Albrecht Bernoulli**



**T ü b i n g e n**

Verlag von J. C. B. M o h r (Paul Siebeck)

**1911**

Alle Rechte, besonders dasjenige der Uebersetzung in fremde Sprachen  
vorbehalten.



**Der Universität St. Andrews in Schottland**

widmet auf die Halbtausendjahrfeier ihres Bestehens

dieses nachgelassene Werk

ihres am 26. Juni 1905 verstorbenen Gatten

**Franz Overbeck**

Doktor der Theologie und der Philosophie

weiland Professor der Kirchengeschichte in Basel

als nachträgliches Zeichen des Dankes

für seine am 28. März 1905

abermals ehrenvoll erfolgte Ernennung

**zum Doctor der Theologie**

Basel den 12. September 1911

**Frau Ida Overbeck**





## Vorwort des Herausgebers.

---

Dem Wunsche Franz Overbecks, es möchte nach seinem Tode aus seinem Nachlaß die Aufzeichnungen und Studien zum Evangelium des Johannes im Druck der Oeffentlichkeit zugänglich gemacht werden, standen unüberwindliche Schwierigkeiten nicht entgegen. Die Bedenken, ob mit der Herausgabe dem Verstorbenen ein Dienst erwiesen werde, haben wir nicht leicht genommen. Weiter nichts als nur eine Pflicht der Pietät glauben wir nicht erfüllt zu haben; die Sache wäre geschmälert worden, hätte man der Welt diese Arbeit vorenthalten. Ohne Gewaltsamkeit ist es nicht abgegangen, weil zu einer unabsehbaren Gedankenfülle die Form der Darbietung als ganzes Buch erst noch zu finden war. Overbeck hat alle seine Forschungen in der Weise eines Lexikons streng alphabetisch zu Papier gebracht. Die Folge der Aufreihung lag im Inhalt gewissermaßen mit Sicherheit verborgen, und ich will nur hoffen, daß ich immer der innern Notwendigkeit bei der Herstellung eines fortlaufenden Zusammenhangs nachgab. Andert-halbtausend Blätter lagen etwa vor, nur eben durch Rückverweise und Stichwörter miteinander verbunden. Es gibt Druckseiten im Buche, die aus nicht weniger als zehn bis zwölf Fundstellen zusammengescho-ben wurden. Nur die wenigen Partien bieten einen vorwiegend glat-ten Text, wo die Ausarbeitung einer Einleitung ins Neue Testament aus dem ersten Viertel des Jahres 1890 herangezogen werden konnte. Damals, am 13. April 1890, schreibt Overbeck an Peter Gast vom Abbrechen einer Arbeit, „mit der ich vielleicht dem Geheimnis des 4. Evangeliums näher zu kommen meine“. Seine Beschäftigung mit dem Johannesstoff umspannt die vollen vierzig Jahre seiner Ge-lehrtenlaufbahn in vier genauer abzugrenzenden Stationen: im Jahre 1860 zeichnete er auf „Studien zum Joh.-Evangelium“ — im Jahre 1877 las er Auslegung des Joh.-Evangeliums, im Wintersemester 1889/90 veranlaßte ihn, wie schon erwähnt, ein Kolleg der allgemeinen Einleitung namentlich zur genauen Untersuchung des Verhältnisses des vierten Evangelisten zu den drei Vorgängern — und seit seiner Emeri-tation im Frühjahr 1897 datieren die systematischen Studien, das Verfasserproblem zentral zu behandeln. Er dachte eine Zeitlang an

eine Monographie: „Die Bedeutung des Evangelisten im 4. Evangelium“, und sie hatte ich im Auge, als ich im Nachruf (Basler Jahrbuch 1906, S. 188) ein „schlankes Bändchen“ ansagte. Daraus ist nun, wie man sieht, nichts geworden. Der eigentliche Wert der Johannesstudien liegt, auch nach Overbecks eigener Meinung, in ihrer Gelehrsamkeit. Er hat, wo es nötig war, mit Todesverachtung gelesen, was zu lesen war, und den eigenen Standpunkt in der Auseinandersetzung mit lauter Meinungen, die er mehr oder weniger ablehnte, erst gefunden. Heutzutage, wo die „rechte Distanz zum Texte“ des Joh.-Evangeliums darin bestehen soll, daß man nach Eindrücken der Primavista-Lektüre über ihn improvisiert, mutet Overbecks Gründlichkeit freilich altmodisch an. Er allerdings hat die Forscherpflicht nicht anders verstanden, als „neu abzustimmen über die alten Fragen“.

Ueber die Auffassung meiner Herausgeberschaft schwankte ich eine Zeitlang, konnte dann aber nicht mehr im Unklaren sein. War es meines Amtes, lose Blätter einzubinden und zwei dauerhafte Buchdeckel zu beschaffen, so durfte ich dann nicht auch noch an eine Politur des Ausdrucks im einzelnen denken. Das Buch mußte, wie es vorliegt, von Overbeck geschrieben sein; auch seine umständliche Art, zu zitieren, habe ich gelassen. Sie hat im Grunde genau so viel für und gegen sich, wie die nun geläufigen Abkürzungen, die auch er zwischen hinein manchmal mitunterlaufen läßt. Auch sind vom gleichen Buche manchmal die verschiedenen Auflagen durcheinander benutzt. Diese Dinge übernahm ich, ohne Ambition einer besonderen Glättung sozusagen vom Schreibtisch weg — natürlich nicht ohne das ehrliche Bestreben, jeden Anlaß zu einer auftauchenden Verwirrung zu vermeiden. Nun wird wohl wieder das Bedauern laut werden, warum denn Overbeck sein gediegenes Denken nicht „in der Sprache Goethes, Schillers und Lessings“ anbiete. Für die Zähflüssigkeit seiner Äußerungsart bin ich nicht unempfindlich, erkläre aber, daß ich seine eigenköpfige Schreibweise, die er mit niemand anderm teilt und die sich nicht selten zu einem wirklich großen Stil erhebt, der angoetheten Manier der sogenannten gutgeschriebenen Bücher bei weitem vorziehe. Da um ein Register nicht herumzukommen war, habe ich es selber angefertigt und für die zwischen die Namen eingestreuten Sachbegriffe mich an die Auswahl gehalten, die in Overbecks alphabetischen Rubriken bereits vorlag; das Verzeichnis der erwähnten Stellen beschränkte ich auf das behandelte 4. Evangelium.

Ich gewärtige außerdem Vorwürfe über eine mangelnde Straffheit der Sichtung. Manche Wiederholung, wird man sagen, hätte sich vermeiden lassen. Da kann ich denn versichern, daß ich kaum viel weniger als die Hälfte des Manuskripts in beständig erneuter Durchsicht ausgeschaltet habe. Die Wiederholung ist die beste Rhetorik, hat Napoleon gesagt, und wenn auch den Overbeckschen Darlegungen in der breiten Fassung, zu der ich mich entschlossen habe, etwas unbehilf-

lich Stammelndes manchmal anhaftet, so meine ich, kann das die Eindringlichkeit der Wirkung bei der denkerischen Höhe des Werkes weniger beeinträchtigen als steigern — (für ein derart eigenes Buch müssen natürlich auch die Leser darnach sein; nicht jede erste beste Wohlmeinheit wird einer solchen Leistung gerecht). Noch mehr fürchte ich, wird man mir die reichliche Beibehaltung der Polemik verdenken, als läge es innerhalb meiner Verantwortung, zu verhindern, daß zeitliche Fehde noch aus dem Grabe Nahrung erhalte. Vor allem, wenn die führende Gelehrtengruppe immerzu mit dem Sammelnamen Pseudokritik belegt wird. Da möchte ich aber doch dringend bitten, gerade diese Bezeichnung genau so gelassen und sachlich hinzunehmen, wie sie gemeint ist, und dafür Overbecks Standpunkt ebenso generell meinewegen Hyperkritik zu nennen. Denn er am wenigsten macht einen Hehl daraus, daß er irgend eine theologische Verpflichtung gegenüber einem kanonischen Text grundsätzlich ablehnt — nicht aus irgend welchen persönlichen Nachgefühlen, sondern ausschließlich um der guten Ordnung und der Liebe zur Sache willen.

Frau Professor Overbeck in Basel hat nicht nur das Erscheinen des Buches durch die erforderliche materielle Sicherstellung ermöglicht, sondern ist mir auch mit Abschreiben und Korrekturlesen unermüdlich zur Hand gegangen. Ich spreche ihr für alle bewiesene Geduld und Beihilfe meinen ehrerbietigen Dank aus.

Mit meinem Freunde Herrn Professor D. Alfred Bertholet, dem Kenner des jüdischen Schrifttums zur Zeit Christi durfte ich mich öfters über den Stand der gelehrten Dinge und über manches Aeüßerliche, für das ein guter Rat erwünscht war, unterhalten.

Der Verleger Herr Dr. Siebeck, besaß den Freimut, dieses zu seinen sonstigen Verlagsbestrebungen mehrfach querständige Werk dem von ihm so wie so schon verwahrten Overbeckschen Drucknachlaß, den zwei Bänden „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ und „Zur Geschichte des Kanons“, beizugliedern. Desto lieber nahmen wir in der bevorstehenden fünften Säkularfeier von St. Andrews die Gelegenheit wahr, durch das Widmungsblatt Overbeck von seinem Ehrenplatz in der protestantischen Geisteswelt unserer Tage Besitz ergreifen zu lassen.

Arlesheim, den 25. September 1911.

Carl Albrecht Bernoulli.





## Inhaltsverzeichnis.

### Erstes Buch.

#### DIE VERHANDLUNGEN DER NEUEREN THEOLOGIE UEBER DAS VIERTE EVANGELIUM.

	Seite
Erstes Kapitel: Die Periode der rationalistischen Kritik . . .	1—14
Zweites Kapitel: Ferd. Chr. Baur . . . . .	14—24
Drittes Kapitel: Die Apologetik . . . . .	24—76
1. Orientierende Stichproben in die Apologetik . . . . .	29
2. Fr. von Uechtritz, „Studien eines Laien“ . . . . .	39
3. Hugo Delff . . . . .	49
4. Theodor Zahn . . . . .	54
5. Paul Ewald . . . . .	63
6. Vermittlungshypothesen . . . . .	71
Viertes Kapitel. Die moderne Theologie . . . . .	77—122
1. Carl Weizsäcker . . . . .	83
2. Adolf Harnack . . . . .	87
3. Adolf Jülicher . . . . .	94
4. Neuere Ansichten (P. Corssen, W. Bousset, P. Wernle, J. Kreyenbühl, W. Soltan, W. Wrede) . . . . .	180

### Zweites Buch.

#### DIE BESCHAFFENHEIT DER UEBERLIEFERUNG.

Fünftes Kapitel. Die Tradition über das 4. Evangelium . . .	123—194
1. Die kirchliche Lektüre und Anerkennung des 4. Evangeliums im Rahmen des neutestamentlichen Kanons . . . . .	125
2. Monarchianer. Tertullian . . . . .	139
3. Theophilus von Antiochien. Polykrates von Ephesus und Passahstreit . . . . .	142
4. Muratorisches Fragment . . . . .	148
5. Irenäus . . . . .	149
6. Leucius . . . . .	161
7. Aloger. Montanisten. Marcion . . . . .	167
8. Tatians Diatessaron und Apologeten . . . . .	171
9. Justin der Märtyrer . . . . .	172
10. Gnostizismus . . . . .	180
11. Apostolische Väter . . . . .	183
12. Papias . . . . .	187
Sechstes Kapitel: Die Tradition über den Apostel Johannes . .	194—220
1. Der kleinasiatische Aufenthalt . . . . .	199
2. Die Schule des Johannes . . . . .	205
3. Johannes Presbyter . . . . .	209
4. Der Apostel Johannes als Evangelist Johannes . . . . .	212

	Seite
Siebentes Kapitel. Das Selbstzeugnis des Joh.-Evangeliums	220—242
1. Die „Bescheidenheit“ des vierten Evangelisten . . . . .	222
2. Der Sinn des Selbstzeugnisses . . . . .	226
3. Die pseudonyme Abfassung . . . . .	231
4. Der Anspruch auf Augenzeugenschaft . . . . .	236
5. Der Verfassername Johannes . . . . .	238

Drittes Buch.

DIE EIGENART DES VIERTEN EVANGELIUMS.

Achtes Kapitel. Das Verhältnis des Joh.-Evangeliums zu den Synoptikern . . . . .	243—292
1. Die Synoptiker als Quellen . . . . .	248
2. Die Differenz in Hinsicht auf Geographie und Chronologie der Evangelischen Geschichte, sowie der Rede- und Lehrweise Jesu . . . . .	278
Neuntes Kapitel: Die Charakter der Geschichtserzählung im 4. Evangelium . . . . .	292—344
1. Uebersicht über den Inhalt . . . . .	292
2. Der unhistorische Idealismus der Erzählung . . . . .	299
3. Der Schein der Augenzeugenschaft und die tatsächliche Unanschaulichkeit . . . . .	306
4. Die Reden Jesu . . . . .	316
5. Merkmale bewußter Künstlichkeit . . . . .	325
6. Die schriftstellerische Form des 4. Evangeliums . . . . .	339
Zehntes Kapitel: Der Ursprung des 4. Evangeliums . . . . .	344—434
1. Außere Entstehungsmerkmale . . . . .	346
2. Der geistige Ursprung . . . . .	367
3. Die „Unwissenheit der Juden“ im 4. Evangelium . . . . .	391
4. Die Bedeutung des Evangelisten im 4. Evangelium und das Rätsel seines Namens . . . . .	409

Viertes Buch.

DAS JOHANNESSEVANGELIUM ALS KANONISCHE SCHRIFT.

Elftes Kapitel: Der Abschluß. (Kap. 20, 30—21, 25) . . . . .	434—455
Zwölftes Kapitel: Das 4. Evangelium im Neuen Testament . . . . .	455—498
1. Petrus. Paulus . . . . .	455
2. Der erste Johannesbrief . . . . .	465
3. Die Apokalypse . . . . .	475
4. Die Aufnahme des 4. Evangeliums im Kanon . . . . .	481
5. Kanon und Literatur . . . . .	491
Der gegenwärtige Stand der Johanneskritik. Ausleitung des Herausgebers . . . . .	499—526
Nachwort . . . . .	527
Register: 1. Personen und Begriffe . . . . .	531
2. Stellen des Joh.-Evangeliums . . . . .	537
Berichtigungen . . . . .	540

## Erstes Buch.

### Die Verhandlungen der neueren Theologie über das vierte Evangelium.

#### Erstes Kapitel.

#### Die Periode der rationalistischen Kritik <sup>1)</sup>.

Die ältern Zweifel der englischen Deisten an der Authentie des 4. Evangeliums haben erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch den Rationalismus größere Verbreitung und Vertretung auch in der deutschen Theologie gefunden (Evanson, Eckermann, Vogel, Horst). In Bretschneiders Probabilien (1820) fand dann diese nur um die Frage der apostolischen Herkunft des Joh.-Evangeliums sich drehende Kritik ihre gründlichste Darstellung. Hier sind schon die meisten Punkte zur Sprache gebracht, welche seitdem überhaupt die Kritik gegen die traditionelle Auffassung des 4. Evangeliums angerufen hat. Doch blieb dieser erste durchaus nicht unkräftig geführte Angriff noch merkwürdiger erfolglos, ja er lief zuletzt fast nur in eine um so entschiedener Entwertung der synoptischen Tradition aus. Er geschah in einer zu wenig zusammenhängenden Weise, um das allgemeine Urtheil ernstlich zu erschüttern, welches selbst an Geistern wie Herder und Schleiermacher Verteidiger fand. Doch nur Schleiermachers verhängnisvoller Einfluß führte zu der in der öffentlichen Meinung der Theologie gegen 1840 im ganzen herrschenden Schätzung des Joh.-Evangeliums als des historisch wertvollsten Berichtes über Jesus und seine Wirksamkeit, wie sie in Lückes Kommentar (1820, 3. Aufl. 1840) ihren reifsten Ausdruck gefunden und selbst Theologen wie de Wette und Bleek eine Abhängigkeit der Synoptiker, wenigstens der jüngeren, von Johannes anzunehmen gestattet hat. Der Unsicherheit der Kritik dieser Periode fiel selbst das Leben Jesu von Strauß zum Opfer, sofern es die Negation der Rationalisten in dieser Frage in seinen verschiedenen Auflagen nicht ohne Schwanken aufnahm. Jedenfalls hat vor 1840 nur die Behandlung des Joh.-Evangeliums

<sup>1)</sup> Ein recht vollständiges Verzeichnis der Literatur von 1792—1873 bei Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 6. ff. mit Nachtrag S. 222 f.



im Weißeschen Werk über die evangelische Geschichte (1838) eine fruchtbarere, das eigentümliche Wesen des Buches aufhellende Kritik eingeleitet, beging auch Weiße den Mißgriff, innerhalb derselben zu scheiden und seinen Reden die größere Authentie zuzusprechen.

Dieser älteren, rationalistischen Kritik kam es mehr auf den Zweifel an Wert und Glaubwürdigkeit des 4. Evangeliums an, als es ihr um eigentliches Verständnis dieses altchristlichen Denkmals und ein historisches Begreifen seiner Entstehungen zu tun war. Sie ist auch in dieser Periode viel weniger fleißig getrieben worden wie die der synoptischen Evangelien, die vor allem dadurch viel leichter war, als man dabei es mit drei Texten wesentlich gleicher Art zu tun hatte, die sich gegenseitig kontrollierten, während das Joh.-Evangelium ein ganz auf sich stehender höchst fremdartiger Text war. Für die erfolgreiche Erfassung und historische Erklärung eines solchen Textes fehlte es der rationalistischen Periode noch zu sehr am Hintergrunde einer reichen und zusammenfassenden Auffassung der Anfänge der Kirche. Das johanneische Evangelium war in der Tat dem Rationalismus zu wenig durchsichtig und noch zu rätselhaft, als daß er recht in sich einig gewesen wäre, wie er es anfassen solle. Ihm lagen die Gesichtspunkte zur Erklärung der Entstehung eines so mystischen Textes vorzüglich fern. Auch stellten sich den erfolgverheißenden Anfängen der Kritik, die auch in dieser Periode keineswegs fehlten, störende und hemmende Einflüsse entgegen, die einstweilen sich als übermächtig erwiesen. Die ersten modernen Zweifel gegen die apostolische Herkunft des Joh.-Evangeliums in den Kreisen der englischen Deisten gingen aus der Bekämpfung der traditionellen Harmonistik hervor. Bei der Tiefe der Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern hatte die Harmonistik hier ihre mühsamste, verzweifeltste Aufgabe. Es war eine Kleinigkeit, die vollkommene Uebereinstimmung der drei synoptischen Erzählungen unter einander zu behaupten, im Vergleich zur Bearbeitung derselben Aufgabe in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum 4. Evangelium. Das Verzweifelte solchen Bemühens kehrten nun eben die Deisten gegen die traditionelle Ansicht vom Joh.-Evangelium. In der Erkenntnis, daß es in unausgleichbarem Widerspruch mit den Synoptikern sich befinde, stellten sie sich auf die Seite dieser als der älteren, glaubwürdigeren Evangelien und meinten demnach dem johanneischen Evangelium den Charakter eines apostolischen Berichtes absprechen zu müssen. Mit der Wirksamkeit der Anschauungen des englischen Deismus überhaupt auf den deutschen Rationalismus dauerte es noch einige Zeit bis diese Zweifel gegen das 4. Evangelium Vertretung auch in dessen Mitte fanden. Erst nach Vorgang wiederum eines Engländers (Evanson) erhoben sich in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts auch unter den deutschen Rationalisten einige keineswegs zahlreiche Stimmen, welche dem Apostel Johannes das Evangelium absprachen, aber in ihren Bemühungen nun seinen wahren Ursprung zu konstruieren, aus

sehr verworrenen und dürftig begründeten Eindrücken heraus, es bald für die Fabeli eines jüdischen Christen auf Grund eines johanneischen Aufsatzes, bald und zwar häufiger für das Elaborat eines christlichen Platonikers oder Alexandriners erklärten. Gerade einem Standpunkt, der die Dinge aus einer freieren Höhe betrachtete, als der vulgäre Rationalismus konnten diese oberflächlichen Versuche nur als gänzlich unzureichend erscheinen, um einer so merkwürdigen, durch das Ansehen, das sie in der Kirche erlangt hatte, schon so bedeutungsvollen Schrift gerecht zu werden und sie zu begreifen. So suchte denn in seiner Weise ihr gegenüber Herder die Ehre des Rationalismus zu retten, wozu er ja auch als sein geistvollster Vertreter durchaus berufen war. Er tat es in der 1797 erschienenen Abhandlung „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland nach Johannis Evangelium“ (Sämtliche Werke Religion und Theologie XI, 371 ff. Carlsruhe 1829), einer seiner originellsten und bedeutendsten theologischen Arbeiten. Er geht hier durchaus von der traditionellen Annahme der Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes in Ephesus aus, und entfaltet in seiner Arbeit alle Beredsamkeit, die er dem Gefühl der hohen Eigentümlichkeit und Schönheit des 4. Evangeliums, das er hatte, zu geben im Stande war. Für die naive Intimität, aus welcher Herder über das 4. Evangelium redet, ist besonders charakteristisch S. 367, § 15 des 1. Abschnittes. Er verkennet nicht den idealisierenden Charakter der Erzählung und meint sich auch durch das Evangelium auf einen der ursprünglichen evangelischen Geschichte fremden Boden versetzt zu finden. Die Synoptiker seien für die beschränkten Bedürfnisse des palästinensischen Christentums und seines Messiasglaubens geschrieben, das 4. Evangelium später, als der Horizont der Christengemeinde sich bis an die Grenzen der Welt erweitert, sie durch ihren Uebertritt auf hellenischen Boden das Bewußtsein einer Weltreligion gewonnen hatte. Daher denn der Christus des 4. Evangeliums allerdings entjudet sei. Von seinen Wundern sei nur eine geringe Auswahl solcher erzählt, die durch ihre symbolische Bedeutung auch das Interesse der weitesten Kreise besitzen können. Alles, was nur lokale vergängliche Bedeutung hatte, oder was sonst durch Tradition zur Genüge bekannt war, sei nun aus der evangelischen Geschichte weggelassen. „Hinter jenen älteren, bloß historischen Evangelien war ein dogmatisch historisches Evangelium Johannes durchaus nötig“, schreibt Herder. Oder anderwärts: „Ein bleibendes Evangelium wollte Johannes schreiben, der Geschichte Geist und Wahrheit. Daher beugte er in allem vom Nationaljudentum ab; selbst die Stunden zählt er nicht nach jüdischer, sondern nach einer fremden Weise“. „Er zieht im Leben seines Freundes (Jesus) allenthalben gleichsam Geist aus der Materie und belebt neu das alte Evangelium.“ Dabei wird freilich die Person Christi in ein höheres, ideales Licht gerückt, in welchem namentlich der Begriff des Sohnes Gottes in einer ungleich höheren, universelleren Bedeutung erscheint, als ihm ursprünglich im jüdischen Messiasbegriff zukam. Wo-

her freilich Johannes das Recht nahm, den Begriff des Sohnes Gottes so zu erweitern und seinen Meister, oder wie Herder sagt, seinen Freund, so zu vergöttern, das fragt sich Herder schließlich selbst und antwortet, daß der Christus, der, als der Evangelist schrie, vor 50 und mehr Jahren in dem inzwischen verödeten Erdenwinkel Palästina gelebt hatte, einer Vergangenheit angehörte, für die Gegenwart aber nur noch in der glorifizierten Gestalt lebte, welche er durch seine Aufnahme zu Gott und die Verbreitung seiner Lehre in alle Welt erhalten hatte. Die Vorsehung selbst habe die Windeln des Christentums in Judäa zerrissen, es sei ihnen entwachsen gewesen. „Eben also die Enthüllung Christi“, so schreibt Herder, „diese reine Glorifikation desselben ist das Schätzbarste an Johannes, ja sie ist sein ganzer Sinn, seine Seele. Er vergaß, wenn ich so sagen darf, das Irdische seines palästinensischen, an Ort und Zeit gebundenen Freundes, um das Himmlische, das Ewige in ihm darzustellen, was über Ort und Zeit hinausgeht und die ganze Menschheit in sich verbindet“. So Herder, dessen Abhandlung das Geistvollste ist, was vor Baur über das Joh.-Evangelium geschrieben worden ist. Jedenfalls erhebt sie Anspruch, auf einem lebhaften Eindruck von der Eigentümlichkeit des 4. Evangeliums, namentlich in Hinsicht auf den Charakter seiner Erzählung zu beruhen, dabei manche richtige Blicke in diese Eigentümlichkeit zu tun, in manchen freilich sich auch im Geist seiner Zeit arg zu vergreifen. Und wie es so oft geht, gerade durch das, was das Bedenklichste an der Auffassung des Joh.-Evangeliums bei Herder ist, hat seine Abhandlung besondern Einfluß erlangt, und was das Beste daran ist, hat sich unwirksam erwiesen. Dieses Beste ist, daß Herder bei aller Ueberschwänglichkeit seiner Schätzung des johanneischen Evangeliums sich doch von der später so verhängnisvoll gewordenen Verirrung Schleiermachers ganz frei hält, das johanneische Evangelium besonders als historische Quelle der evangelischen Geschichte hoch zu schätzen. Er betont vielmehr sehr stark den idealisierenden Charakter der Erzählung; dies fällt ihm freilich nicht schwer, da er hier den großen Vorzug des 4. vor den drei andern, als den nur historischen Evangelien sieht, aber es beweist immerhin seinen kritischen Scharfblick. Eben darin ist seine Abhandlung nur zu wenig gewürdigt worden. Anders, wie gesagt, was ihre bedenkliche Seite anbelangt. Diese liegt in dem, was man ihre Hellenisierung und Rationalisierung des 4. Evangeliums nennen kann. Auch das beruht keineswegs auf einer völlig verkehrten Auffassung des Joh.-Evangeliums, aber wohl sind dabei gewisse richtige Beobachtungen und Eindrücke arg übertrieben und zu einem sehr mißverständlichen Ausdruck gebracht. In Wahrheit ist das Joh.-Evangelium dem Judentum lange nicht so entfremdet wie Herder meint, und noch weniger so freigeistig aufgeklärt. Aber freilich mit dieser Auffassung hat er das Joh.-Evangelium dem Rationalismus seiner Zeit besonders mundgerecht gemacht, und auf diesen Ansichten der Herderschen Abhandlung beruht ohne Zweifel ihr großer Einfluß,

bei welchem sie selbst dem Rationalismus eine gewisse Vorliebe für das 4. Evangelium einpflanzte. Auf jeden Fall begreift sich leicht, daß solche Schätzungen, bei denen es als eine von aller Engigkeit des Judentums, ja von aller abergläubischen Wundersucht befreien, nur den geistigsten Wahrheiten offenen Verkündigung des Evangeliums galt, den Rationalismus wenig geneigt machten, auf die dagegen sich erhebenden kritischen Stimmen zu hören.

So blieben denn die Versuche der 90er Jahre, dem 4. Evangelium das Ansehen einer apostolischen Schrift zu nehmen, unbedeutend wie sie waren, nicht nur sehr vereinzelt, sondern sie verstummten bald ganz. Doch muß man sagen, daß der Rationalismus sich dabei Zwang antat. Denn mochte das Joh.-Evangelium auch in einem ihm zusagenden Lichte sich darstellen lassen, so war doch ebenso gewiß, daß der praktisch moralische Geist und die schlichte Schreibart der synoptischen Evangelien auch manches hatte, was ihn mehr ansprach. So können wir uns denn nicht wundern, daß er noch einmal das Wort fand, um seine Bedenken gegen das johanneische Evangelium zusammenzufassen. Es geschah 1820 im Werke des Gothaer Superintendenten Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine*. Zur Begründung der Unausgleichbarkeit des Unterschiedes der synoptischen und des johanneischen Evangeliums richtete Bretschneider die Aufmerksamkeit besonders auf die johanneischen Reden. In einer sehr einleuchtenden Art stellte er ihre sowohl in Hinsicht auf die Form wie auf den Inhalt so starke Divergenz von den synoptischen Sprüchen und Parabeln dar. Die drei ersten Evangelien zeigen uns Jesus als echten Volkslehrer, der die falschen Richtungen, die unter seinen Landsleuten der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit entgegenstanden, insbesondere den pharisäischen Aeußerlichkeitsgeist bekämpfte, auf Reinheit der Gesinnung, Streben nach Gottähnlichkeit und allgemeine Menschenliebe drang, und diese Lehren in einer Form vortrug, deren Klarheit und Natürlichkeit, deren Wärme und Mannigfaltigkeit für Menschen aller Klassen verständlich, anziehend und erwecklich sein mußte. Aus diesem praktischen Volkslehrer sei im 4. Evangelium ein spitzfindiger Metaphysiker gemacht; statt um Gottesfurcht und Recht schaffenheit drehen sich seine Reden fast ausschließlich um die höhere Würde seiner Person, die er nicht in der nationalen Form der Messiasidee, sondern im Sinne der von dem Evangelisten in seinem Prolog vgetragenen Logoslehre fasse, und seine Ausdrucksweise sei so dunkel und zweideutig, seine Vorträge so frostig, gekünstelt und voll von Wiederholungen, sein ganzes Auftreten so schroff, als hätte er es absichtlich darauf angelegt, die Leute nicht zu gewinnen, sondern von sich zurückzustoßen. Von diesen beiden unvereinbaren Darstellungen Jesu hat die synoptische eben so die innere Wahrscheinlichkeit und die Angemessenheit an die Verhältnisse für sich, wie die andere sich durch die entgegengesetzten Eigenschaften als Erdichtung verrate.



Aber wenn die Reden des johanneischen Christus somit für Bretschneider den Hauptzweifelsgrund gegen die Authentie des 4. Evangeliums bildeten, so blieb er nicht dabei stehen. Er meinte auch sonst im Buche seine unjüdische Art, seine Unbekanntschaft mit Palästina verfolgen zu können, brachte auch sein rätselhaftes Verhältnis zur johanneischen Apokalypse zur Sprache, auch seine Berührungen mit Streitigkeiten des 2. Jahrhunderts insbesondere mit dem kleinasiatischen Osterstreit und griff endlich auch die Fragwürdigkeit seiner Bezeugung als apostolische Schrift an. Kurz, so ziemlich alle Hauptpunkte, auf die auch alle spätere Kritik des 4. Evangeliums immer wieder zurückkommen mußte, klingen bei Bretschneider mit größerer oder geringerer Deutlichkeit an, und auf jeden Fall sind Bretschneiders Probabilien der klassische Beitrag des Rationalismus zur Kritik des 4. Evangeliums, ja überhaupt eine der tüchtigsten wissenschaftlichen Leistungen des Rationalismus. Auch ihm freilich fehlt der Hintergrund einer umfassenden Ansicht über die älteste Kirchengeschichte, so daß Bretschneiders eigne Ansicht vom Joh.-Evangelium als einem mit dem Gnostizismus verwandten wahrscheinlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Alexandrien entstandenen Werke sich nur allzudürftig zu begründen weiß. Auch er bleibt bei einzelnen Beobachtungen stehen, welche die Negation der apostolischen Herkunft des 4. Evangeliums begründen, ohne doch sein Verständnis wesentlich zu fördern. Immerhin wird hier in solcher Klarheit, Fülle und mit so viel Gelehrsamkeit, was sich mit den Mitteln damaliger Wissenschaft gegen die traditionelle Ansicht vom Joh.-Evangelium sagen ließ, zusammengefaßt und dargestellt, daß dieser Versuch wohl Anspruch auf die ernsteste Beachtung gehabt hätte<sup>1)</sup>. Statt dessen ist sein Erfolg erstaunlich gering gewesen, ja ließ sich sein Eindruck auch kaum vollständig unterdrücken, so hat er doch überwiegend in einem seiner Absicht gerade entgegengesetzten Sinne gewirkt.

Bretschneiders Probabilien kamen zu spät. Der Rationalismus, den sie noch einmal in so beredter Weise sich aussprechen ließen, war damals schon im Niedergange, namentlich die Bestrebungen der Romantik hatten ihn zurückgedrängt. Darüber hatte man auch an den Seiten des Joh.-Evangeliums ganz besonders Geschmack zu finden gelernt, über die der Rationalismus, wenn auch er, wie wir schon sahen, sich mit dem Joh.-Evangelium besonders befreunden zu können meinte, nur

---

<sup>1)</sup> Zur Beurteilung des Bretschneiderschen Werks s. Br. Bauer, Die theologische Erklärung der Evangelien, Berlin 1851, S. 45 ff. Während Bauer die Probabilien „eine der bedeutendsten Taten des Rationalismus“ nennt (S. 45), bleibt F. Chr. Baur, der Bretschneiders in seinen kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847 nur sehr beiläufig gedenkt, kühler bei der Bezeichnung des Werks als „einer merkwürdigen Erscheinung in der Geschichte der Kritik“ stehen (S. 37). Viel wärmer und eingehender würdigt die Probabilien D. Strauß im Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864, S. 90 f., so eng er sonst mit Baur gegen Br. Bauer verbunden ist.

weggesehen hatte: die spekulative Ueberschwenglichkeit und das mythische Halbdunkel seiner Darstellung. Jene ältere Herderische und diese neue, kurz romantisch zu nennende Art das Joh.-Evangelium vor den andern hochzustellen, vermischten sich nun und richteten in dieser ihrer Verbindung eine Wand auf, gegen welche die Bretschneidersche Argumentation nicht aufzukommen vermochte. In wissenschaftlichen Kreisen war ihr namentlich der inzwischen groß gewordene Einfluß Schleiermachers im Wege. Der außerordentliche, aber keineswegs durchaus erfreuliche Scharfsinn dieses Theologen hat namentlich auch in der Frage des Joh.-Evangeliums höchst verhängnisvoll gewirkt und arg in die Irre geführt. Er selbst, dessen eigentümliche Begabung ihn allerdings durchaus nicht auf historische Probleme wies, hat die Frage ganz im Lichte seiner Dogmatik betrachtet. Dieser und der Vorstellung, die sie sich vom urbildlichen Wesen Christi gemacht, schien das Joh.-Evangelium mit seinem Christusbilde näher zu stehen, und das verleitete Schleiermacher dazu, in diesem Evangelium auch historisch die treueste Darstellung der Person und Wirksamkeit Jesu zu sehen, sie in dieser Hinsicht der synoptischen gegenüberzustellen wie das „Selbsterlebte“, dem nur durch das mehr oder weniger trübe Medium fremder Erzählungen Erfahrenen. Und das Merkwürdige war, daß sich diese Schätzung des johanneischen Evangeliums bei Schleiermacher vertragen hat mit der allerschärfsten und feinsten Erkenntnis des Unterschiedes der johanneischen und der synoptischen Darstellung. Sie ist besonders aus Schleiermachers Leben Jesu bekannt geworden. Man kann sagen, daß er in dieser Hinsicht auch von Bretschneider nichts zu lernen hatte; gegen die Folgerungen aber, die sich für Bretschneider an seine Beobachtungen knüpften, konnte niemand verschlossener sein als er. Herder hatte, weil er den idealisierenden Charakter der Erzählung bei Johannes nicht verkannte, sich bei aller Bewunderung für das 4. Evangelium noch gehütet, daraus zu viel Christus selbst zu hören und zunächst darin nur die Stimme des Evangelisten sich aussprechen lassen. Schleiermacher hatte schon in der 1. Auflage seiner Reden über die Religion in der überschwenglichen Weise dieses Buchs das 4. Evangelium kaum anders geschätzt, denn als das unvergleichliche und untrügliche Sprachrohr Jesu. So erklärt es sich bei seiner Art sehr wohl, daß er für das Bretschneidersche Werk bei seinem Erscheinen eigentlich nichts empfand als schnöde Geringschätzung. So setzte er ihm denn in den berühmten Erläuterungen, die er der dritten Auflage jener Reden 1821 beigab, folgenden Ausfall entgegen (Werke. Zur Theologie I. 447 f.): „Nichts verrät wohl weniger Sinn für das Wesen des Christentums sowohl, und für die Person Christi selbst, als auch überhaupt historischen Sinn und Verstand davon, wodurch große Ereignisse zustande kommen, und wie diejenigen müssen beschaffen sein, in denen solche ihren wirklichen Grund haben, als die Ansicht, welche sonst etwas leise auftrat mit der Behauptung, Johannes habe den Reden Christi viel

fremdes beigemischt von seinem eignen; jetzt aber, nachdem sie sich in der Stille gestärkt und sich mit kritischen Waffen versehen hat, eine derbere Behauptung wagt, daß Johannes das Evangelium gar nicht geschrieben, sondern daß erst ein späterer diesen mystischen Christus erfunden. Wie aber ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern, oder wenigstens was andere dafür nehmen, und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, denn weiter bleibt doch nichts übrig, ja einige Torheiten wird man ihm nach den andern Evangelisten immer auch noch zu verzeihen haben, wie, sage ich, einer der so gewesen, eine solche Wirkung wie eine neue Religion und Kirche hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Mohammed nicht das Wasser gereicht: dies zu begreifen überläßt man uns selbst.“ Ungefähr aus diesem Tone geht es gegen Bretschneider her, auch in Schleiermachers Einleitung in das Neue Testament, die sich weitläufig mit ihm auseinandersetzt und auf seine Argumentation wirklich eingeht, aber diese Auseinandersetzung mit der Erklärung beginnt, von Bretschneiders Zweifeln „von Anfang an nicht getroffen worden zu sein“, und schließlich herablassend erklärt, es sei wohl „recht gut, daß diese Sache einmal zur Sprache gebracht sei und alle Zweifelsgründe gegen das Joh.-Evangelium zusammengestellt seien“, aber dabei sei nichts „von solcher Erheblichkeit“ zum Vorschein gekommen, daß es irgend jemand noch bewegen könnte, den „Totaleindruck der Echtheit des Evangeliums“ aufzugeben. Es würde zu weit führen, diese Schleiermachersche Auseinandersetzung mit Bretschneider weiter zu verfolgen, so interessant sie ist, allerdings weniger für die hier in Betracht kommende Frage, als für die staunenswerte Verbindung ganz ungewöhnlichen Geistes und ebenso ungewöhnlichen Scharfsinnes mit Verkehrtheit, wie sie für Schleiermacher charakteristisch ist. Der Grundirrtum, auf dem sie beruht, und der auch in jenen Worten der Erläuterungen zu den Reden über die Religion so stark hervortritt, ist die Geringschätzung des historischen Wertes der Synoptiker und der Wahn, daß es ihnen gerade darin das Joh.-Evangelium unvergleichlich zuvortue. Gerade mit diesem Grundirrtum hat aber die Schleiermachersche Ansicht gegen Bretschneider zunächst durchaus den Sieg davongetragen. Jenen oben aus den Erläuterungen zu den Reden über die Religion angeführten Worten gegen Bretschneiders eben erschienene Abhandlung fügt Schleiermacher hinzu, diese Differenz mit Bretschneider müsse freilich „auf eine gelehrtere Weise ausgefochten werden, wozu sich auch gewiß die Freunde und Verherr der des johanneischen Gottessohnes schon rüsteten“.

Das war nun freilich in reichstem Maße der Fall. Von allen Seiten erhob sich gegen Bretschneider lebhafter Widerspruch und er selbst konnte sich des Eindrucks, den dieser Andrang auf ihn machte, so wenig erwehren, daß er nach wenigen Jahren schon sich für widerlegt erklärte und seine Probabilien zurücknahm. Aus Schleiermachers Schule und

ganz beherrscht von seinen Anschauungen vom 4. Evangelium ging der Lückesche Kommentar hervor, der, überhaupt eine immerhin ausgezeichnete Arbeit, in den drei Auflagen, in denen er zwischen 1820 und 1840 erschien, das größte Ansehen in dieser Frage in den Kreisen der Gelehrten genoß. Am empfänglichsten für Bretschneiders Kritik, wie dies seiner ganzen Geistesart gemäß sein mußte, erwies sich unter den angesehenen Theologen jenes Zeitalters de Wette, der vollständig die daraus geschöpften Zweifel, wie manchen andern, nie ganz überwinden konnte. Aber gerade er stand auch wieder viel zu sehr unter dem Banne der Schleiermacherschen Theologie, um mit dessen Auffassung zu brechen. Seine Darstellung in seiner Einleitung ins Neue Testament ist eigentlich ein beständiger Kampf der Schätzung des Joh.-Evangeliums als des Berichtes eines Augenzeugen der evangelischen Geschichte und der widersprechenden aus Bretschneider gewonnenen Eindrücke, mit Ueberwiegen der Schleiermacherschen Ansicht. So laviert denn auch de Wette in der Frage des Verhältnisses des 4. Evangeliums zu den Synoptikern, welche im Sinne der strengen Schleiermacherschen Ansicht nur in der Annahme absoluter Unabhängigkeit von den Synoptikern entschieden werden kann, zwischen dieser Ansicht und der entgegengesetzten, indem er, wie auch Bleek, Möglichkeit der Abhängigkeit des 4. Evangeliums vom Matthäusevangelium zugibt, aber dagegen Abhängigkeit des Lukas und Markus von Johannes behauptet. In der Tat kann man als die in den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts durchaus herrschende Ansicht in der wissenschaftlichen Theologie bezeichnen, daß das Joh.-Evangelium nicht nur apostolischer Herkunft, sondern auch als augenzeugenschaftlicher Bericht die echtste, den Synoptikern durchaus überlegene Quelle der evangelischen Geschichte sei. Das war der Erfolg des Bretschneiderschen Angriffs. Das Joh.-Evangelium ging nicht nur mit dem alten, sondern noch mit gesteigertem Ansehen aus dem Streit hervor. Die Kosten dieses Erfolgs trugen aber die Synoptiker.

Um diesen Erfolg zu verstehen, genügt es jedoch nicht, auf den Einfluß des Geschmacks des Zeitalters oder den persönlichen Einfluß Schleiermachers auf gelehrte theologische Kreise hinzuweisen. Ein wichtiges Moment ist dabei der Stand der Kritik der synoptischen Evangelien gewesen. Die bisherigen Gegner der apostolischen Herkunft des Joh.-Evangeliums und so namentlich auch Bretschneider waren von der Voraussetzung der traditionellen Annahme über die Herkunft der synoptischen Evangelien ausgegangen. Ja deren Echtheit, d. h. die Herkunft des 1. Evangeliums vom Apostel Matthäus, des 2. und 3. von den Apostelschülern Markus und Lukas gaben ihnen den festen Standort für ihren Angriff gegen das 4. Die Synoptiker dienten als die Zeugen, welche dieses 4. Evangelium der Unechtheit überwiesen. Ein solcher Standpunkt befand sich nun damals von vornherein in einer schwierigen Position. Denn die rationalistische Kritik des Joh.-Evangeliums war



eben eifrig daran, den synoptischen Evangelien ihren Anspruch auf apostolische oder halbapostolische Herkunft zu entziehen, und sie betrieb, wie wir schon wissen, diese leichtere Arbeit mit besserem Erfolg als die Kritik des 4. Evangeliums. Erschienen nun aber die Darstellungen der evangelischen Geschichte bei den Synoptikern und bei Johannes miteinander unverträglich, so wurde mit den Fortschritten der synoptischen Kritik der Stand des Joh.-Evangeliums leichter. Denn wurde man dem Dilemma zugetrieben, daß insbesondere zwei so verschiedene Darstellungen der Geschichte wie die des Matthäus- und die des Joh.-Evangeliums nicht wohl beide apostolisch sein könnten und die eine oder die andere auf den Anspruch apostolischer Herkunft zu verzichten habe, so war man ohnehin in immer weiteren Kreisen über-  
eingekommen, daß die traditionellen Ansprüche der Synoptiker, namentlich die des Matthäus, nicht aufrecht zu erhalten seien. Dann aber konnte die Sache des Joh.-Evangeliums leicht als von vornherein gewonnen erscheinen und bei dieser Lage der Sache beruft sich denn Schleiermacher gegen Bretschneider sehr begreiflicher Weise zu allererst auf die meist angenommenen Resultate der synoptischen Kritik und beginnt seine Bestreitung Bretschneiders damit, diesem die Voraussetzung der Herkunft der synoptischen aus apostolischen Kreisen zu entziehen. Und da nun in der Tat diese Voraussetzung damals schon höchst problematisch geworden war, so ergibt sich allerdings, daß es zu dieser Zeit der Kritik des Joh.-Evangeliums an einer recht sichern Basis fehlte, und man muß daher wohl zugestehen, daß in der Tat für eine Kritik des Joh.-Evangeliums die Zeit noch nicht gekommen war, daß man schon genug mit der der Synoptiker zu tun hatte und gut daran tat, zunächst mit dieser Einen Frage zu einem vorläufigen Abschluß zu kommen. Andererseits freilich läßt sich nicht verkennen, daß der durch den Rationalismus erregte Streit um das Joh.-Evangelium ein förderndes Moment für den Fortschritt der Kritik der synoptischen Evangelien wurde. Gerade um sich die Behauptung der Authentie des johanneischen Evangeliums zu erleichtern, bestand ein Interesse, das Zeugnis der Synoptiker zu entwerten.

Wie wir uns nun aber auch den Stand der Dinge gegen 1840 erklären mögen, gewiß ist es, daß es damals scheinen konnte, als sei gerade das 4. Evangelium dasjenige, welchem die wissenschaftliche Kritik am wenigsten werde etwas anhaben können. Bretschneider selbst hatte retraktiert, und niemand hatte sich seiner annehmen oder gar die von ihm aufgeworfene Frage in seinem Sinne wieder aufnehmen mögen. Nicht einmal an dem Werke fand er durchaus zuverlässige Unterstützung, welches es unternahm, die Konsequenzen der rationalistischen Kritik der Evangelien in der rücksichtslosesten Weise zu ziehen, nämlich an dem 15 Jahre später erschienenen Leben Jesu von D. F. Strauß. Gerade das Verhalten dieses Werks zum Joh.-Evangelium ist ein ganz besonders sprechendes Denkmal der damaligen Unsicherheit der Kritik

in dieser Frage. Allerdings lagen Strauß die Interessen der damals herrschenden theologischen Schulen fern, insbesondere auch das absonderliche Interesse der Schleiermacherschen am 4. Evangelium. In den eignen Maßstäben der Straußschen Kritik der Evangelien lag auch gar keine Veranlassung zwischen ihnen einen Unterschied zu machen, im Großen und Ganzen gesprochen. Demgemäß behandelt denn Strauß in den zwei ersten Auflagen seines Werks das Joh.-Evangelium nicht anders als die Synoptiker, findet es ebenso unglaublich wie diese und spricht ihm daher ebenso wie ihnen apostolische Herkunft ab, hierbei sich natürlich, wie auch sonst, auf ältere Vorgänger in dieser Negation und so auch auf Bretschneider stützend. Begreiflicherweise, nach dem, was wir von dem allgemeinen Stande der Ansichten über die kanonischen Evangelien wissen, stieß aber dieses Verfahren insbesondere auf Widerspruch und das Joh.-Evangelium wurde dagegen besonders in Schutz genommen. Und siehe da, in der dritten 1838 erschienenen Auflage seines Werks sah sich auch Strauß zu einer Art Rückzug bewogen. Er erklärte in der Vorrede, insbesondere mit Rücksicht auf den Widerspruch, den ihm de Wette und Neander entgegengesetzt, zwar keineswegs von der Echtheit des Joh.-Evangeliums dadurch überzeugt worden zu sein, „nur auch von seiner Unechtheit sei er es auch nicht mehr“, und demgemäß modifizierte er manche Ausführungen seines Werks. Nun ließ es freilich Strauß bei dieser Betrachtung nicht bewenden. Zwei Jahre später, in der 4. Auflage seines Werks, ließ er sie wieder fallen und stellte nicht nur seine ursprüngliche Kritik der johanneischen Erzählung durchgängig wieder her, sondern er verschärfte sie noch nicht unbeträchtlich. Immerhin hatte auch sein Werk die Erfahrung des unsicheren Standes, in dem sich die Kritik des Joh.-Evangeliums damals befand, gemacht und das war auch bei der Anlage dieses Werks nicht anders möglich. Um sicher zu gehen, hätte er vor allem die johanneische Frage wieder aufnehmen müssen, um sie mindestens auf die Höhe zu bringen, auf welcher die synoptische sich befand. Er tat es nicht, setzte etwas als getan und erwiesen voraus, was es dadurch noch nicht war, und die Folge seiner Unterlassung war die Unsicherheit, in die er selbst bald geriet. Die Kritik der Evangelien hat das Straußsche Werk, welches seiner ganzen Anlage nach sie gar nicht zum Gegenstand hatte, auch nicht unmittelbar gefördert. Aber während dies nach der damaligen Lage der Dinge in Hinsicht auf die Synoptiker ohne Schaden für das Werk geschehen konnte, ist das in Hinsicht auf das Joh.-Evangelium nicht der Fall gewesen. Und wenn auch Strauß schließlich bei seiner ursprünglichen kritischen Ansicht über das Joh.-Evangelium mit Recht stehen geblieben ist, und sein Werk zur Kritik des Joh.-Evangeliums eine ganze Menge einzelner, gelegentlicher, doch sehr vortrefflicher und brauchbarer Bemerkungen und Beobachtungen enthält, so hat er doch auch die johanneische Frage in keiner wesentlichen Weise gefördert. Denn so nebenbei ließ sich die Sache damals eben gar nicht

abtun. Dies unterschätzt Strauß<sup>1)</sup>. Er hat sie in einer Weise behandelt, welche zu wenig Einsicht davon verriet, wie sehr sie noch ein unerledigtes, zukünftiger Forschung vorbehaltenes Problem war.

Eben in dieser Hauptsache hat es dem Straußschen Werk ein anderes im allgemeinen freilich weniger epochemachendes Werk sehr zu-  
vorgetan, das wir hier zum Schluß noch zu erwähnen nicht unterlassen dürfen. Denn es ist das einzige, welches uns unser Urteil, daß diese Periode der rationalistischen Kritik des Joh.-Evangeliums vor Baur's Werk nicht über die allerersten Anfänge hinausgekommen ist und das besondere Wesen der hier der Kritik gestellten Aufgabe noch gar nicht erfaßt hat, einschränkt. Es ist „Die Evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet von Chr. Hermann Weiße“, das Werk, welches in der neueren wissenschaftlichen Literatur über die Synoptiker, die darin so wichtige Markushypothese zuerst in Fluß gebracht hat. Im selben Jahre wie Strauß' schon erwähnte Retraktion in Bezug auf das Joh.-Evangelium, also 1838, erschien auch, und zwar etwas früher und zu spät um noch von Strauß berücksichtigt zu werden, denn sonst hätte es ihm diese Retraktion ersparen mögen, dieses Werk. Darin vor dem Straußschen Werk sich auszeichnend legt das Weißesche seiner Darstellung der evangelischen Geschichte eine Kritik der Quellen dieser Geschichte zu Grunde. Sie bildet den Gegenstand seines 1. Buches. Es versteht sich von selbst, wie von jedem wissenschaftlichen Werk, daß auch Weiße auf den Arbeiten des Vorgängers fußt. Aber durchaus nicht in der Art von Strauß, der diese Arbeiten, was die Kritik der Quellen betrifft, einfach voraussetzt, sondern so, daß er die ganze Aufgabe aufs neue selbständig anfaßt. Ja man kann sagen, daß diese Weißesche Arbeit der erste moderne Versuch ist, zum Zweck einer Darstellung der evangelischen Geschichte in einer umfassenden Weise sich Rechenschaft über die Beschaffenheit und Art ihrer Quellen zu geben. Dabei hat sich für Weiße denn auch sofort die Erkenntnis der besonderen Art der mit dem Joh.-Evangelium der Kritik gestellten Aufgabe ergeben und die Vermeidung eines Fehlers des Straußschen Werkes. Ich meine die allen wesentlichen Unterschied zwischen Synoptiker und Joh.-Evangelium verdeckende Art Straußens, der ohne Rücksicht auf diesen Unterschied operiert. Ganz anders Weiße, der ihn viel tiefer erkennt und daher auch das synoptische und das johanneische Problem gehörig auseinanderhält, es wirklich begründet, daß Synoptiker und Johannes an ihrem Gegenstande ein sehr verschiedenes Verhältnis haben und daß und warum die

<sup>1)</sup> Was er für das Verständnis des 4. Evangeliums vor Baur geleistet, stellt Strauß' Leben Jesu für das deutsche Volk S. 97 f. zusammen, seines Schwankens in der ganzen Frage hier gar nicht gedenkend. Wie wenig entwickelt die straußsche Kritik des johanneischen Evangeliums im alten Leben Jesu war, zeigt, daß Strauß noch in der 4. Auflage an gar keine Benutzung der Synoptiker bei Johannes denkt (s. z. B. Leben Jesu I, S. 699). Vgl. überhaupt den ganzen § 82, wo Strauß immer nur von „Reminiszenzen aus der evangelischen Tradition“ (S. 688) oder ähnlich, nie von Benutzung der Synoptiker spricht.

Synoptiker als Quelle diesem Gegenstande noch viel näher stehen, als das Joh.-Evangelium, dem Weiße, so wie es uns überliefert, allerdings auch apostolische Herkunft abspricht, indem er es als eine historische Quelle von wesentlich geringerem Werte erweist als die Synoptiker. Nach alledem sollte man meinen, daß eigentlich das Weißesche Werk in der Geschichte der Kritik des Joh.-Evangeliums das epochemachende sei und die Grundlage des gegenwärtigen Standes dieser Kritik bilde. Nun ist das aber tatsächlich nicht der Fall; nicht an Weißes Arbeit knüpft sich tatsächlich der Fortschritt der Kritik des Joh.-Evangeliums, den wir beobachten, wenn wir ihren heutigen Stand mit den rationalistischen Anfängen vergleichen. Da fragt sich denn, warum das so ist, und darauf wäre nun mancherlei zu antworten. Unter anderem auch, daß das Weißesche Werk bei seinem ersten Hervortreten nicht die Beachtung gefunden hat, die es wirklich verdient. Es war das Werk schon dadurch ungünstig gestellt, daß es von einem Philosophen verfaßt und doch an ein theologisches Publikum sich wandte. Indessen auch von aller Ungunst der Umstände, die dem Erfolg des Werkes gegenüberstanden, abgesehen, sind es doch eigene Mängel, die es verschuldet haben, daß es nicht die fruchtbare Kritik des Joh.-Evangeliums eingeleitet hat. Es vergriff sich vor allem in der Grundhypothese, die es als Lösung des Joh.-Evangeliums bot. Weiße meinte nämlich innerhalb des Joh.-Evangeliums scheiden zu müssen. Als Maßstab dieser Scheidung galt ihm der erste Johannesbrief. Daß dieser nämlich eine Kundgebung des Apostels Johannes sei, sah er als durch die Tradition gesichert an. Auf Grund des Briefes schieden sich ihm nun die Reden des 4. Evangeliums als der apostolisch johanneische Bestandteil aus. Dagegen sollte der größte Teil der erzählenden Stücke von der späteren von Schülern des Apostels ausgegangenen Redaktion des Evangeliums herrühren, welche die vom Apostel hinterlassenen Aufzeichnungen jener Reden zusammen mit Erinnerungen aus seinen Erzählungen und aus sonstiger Tradition zum gegenwärtigen Evangelium verarbeitet hätten. Es war dies ein höchst unglücklicher Gedanke, dem auch Weiße, da er selbst gar nicht daran dachte, eine strenge Authentie der Reden Jesu im 4. Evangelium zu behaupten, oder gar ihre reine Ueberlieferung nicht in den Synoptikern, sondern im johanneischen Evangelium zu suchen, (s. I, 107 ff., wo Bretschneider gegen die vorurteilsvolle Aufnahme seiner Arbeit und zwar gerade mit besonderer Beziehung auf die Ueberlieferung der Reden Jesu in Schutz genommen wird), nur eine höchst künstliche Form zu geben wußte. Gerade in den Reden des Joh.-Evangeliums, an denen man bisher darin am meisten Anstoß genommen hatte, das ursprünglichste davon erkennen zu sollen, mußte dies als zu harte Zumutung erscheinen und von einer eingehenden Beachtung und Prüfung der Weißeschen Arbeit abschrecken, so aber sie um den Ruhm bringen, wirklich der Ausgangspunkt gewesen zu sein. So verfehlt aber auch die eigne Hypothese Weißes über das johanneische Evangelium ist, und



so wenig sein Werk wirklich geeignet war, ein sicherer Führer für die weitere Forschung zu sein, diese vielmehr in eine falsche Bahn wies, so wenig läßt sich doch verkennen, daß vorsichtig und selbständig urteilenden Lesern sein Werk zu seiner Zeit die wertvollsten Dienste zu leisten imstande gewesen wäre. Denn über die besondere Natur der Erzählung des Joh.-Evangeliums und die tiefe Kluft, welche sie von den Synoptikern trennte und, unter dem Gesichtspunkt einer Quelle der evangelischen Geschichte betrachtet, tief unter diese stellte, hat bis dahin noch niemand so gründliche und geistvolle Einsicht besessen und hören lassen wie Weiße. Darum darf sein Werk in einer Geschichte der Behandlung des johanneischen Problems auf keinen Fall mit Stillschweigen übergangen, vielmehr muß es darin mit Auszeichnung genannt werden. Am Schluß einer Periode stehend, in welcher es der Kritik fast nur gelungen war, dem Joh.-Evangelium das Ansehen des einzigen apostolischen zu verschaffen, und von dieser Verirrung des Zeitalters frei, mag er uns, wenn er auch das neue nicht selbst eröffnet, doch als sein Ankündiger gelten.

## Zweites Kapitel.

### Ferd. Chr. Baur.

Erst mit Ferdinand Christian Baur's „Abhandlung über die Composition und den Charakter des Johanneischen Evangeliums“ in Zellers Theologischen Jahrbüchern (Bd. III. 1—191, 397—475, 615—700) vom Jahre 1844 (wieder abgedruckt in seinen Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847) kann die wissenschaftliche Kritik des johanneischen Evangeliums für begründet gelten. Sie hat auf jeden Fall die vor ihrem Erscheinen herrschenden Ansichten über das Evangelium umgestürzt durch den mit einer Darlegung des Planes gegebenen Erweis des idealisierenden Grundcharakters seiner Erzählung<sup>1)</sup>. Baur hat diesen Erfolg erreicht indem er unter geflissentlicher Zurückdrängung der Frage nach dem Verfasser des Evangeliums darauf drang, daß man v o r A l l e m das Evangelium aus der ihm zugrunde liegenden Idee, d. h. von Innen, oder in seiner Form verstehe (Kanonische Evangelien S. 79—83). Ob er seine Kraft bei seiner Arbeit auf diesen Punkt konzentrierend recht daran getan, ist gewissermaßen eine müßige Frage. Der Erfolg hat entschieden, er hat bewiesen, daß etwas auf dem Baur'schen Wege zu erreichen war.

Das Hauptverdienst Baur's um das wissenschaftliche Verständnis des Evangeliums ist, daß er, es isolierend, daraus (um mit Weizsäcker, Evangelische Geschichte, Gotha 1864, S. 221 zu reden) ein Problem der Kritik gemacht hat, aus dem Problem der Harmonistik, das es bisher gewesen war. Diese Isolierung stellte er sicher durch eine scharfe Auf-

<sup>1)</sup> Das Baur'sche Werk (wohl darum wissend) kündigt Strauß, Christliche Glaubenslehre I, 196 an.

fassung der Eigentümlichkeit der Form, welche die Erzählung der evangelischen Geschichte im 4. Evangelium erhalten hat und ihrer absoluten Unverträglichkeit mit der in den drei andern Evangelien vorliegenden. Nächste dem war es aber der konsequente und unzweideutige Bruch mit der traditionellen Ansicht vom Evangelium, womit er der Bahnbrecher der modernen Kritik des Evangeliums wurde. Er wies die Unmöglichkeit der traditionellen Zurückführung des Evangeliums auf den Apostel Johannes nach. Und in diesen beiden Punkten — mit dem Nachweis, daß das 4. Evangelium gleichsam einer ganz anderen Entwicklungsstufe der evangelischen Literatur angehöre und nicht apostolisch sei, hat Baur trotz allem törichtem Geschrei der theologischen Masse gegenwärtig unter gebildeten Theologen vollständig gesiegt.

Das eigentlich Bleibende und Bahnbrechende an Baur's Abhandlung liegt in der von ihm durchgesetzten *I s o l i e r u n g* des 4. Evangeliums. Er zuerst hat die harmonistische Voraussetzung aller theologisierenden Auslegung des Evangeliums gebrochen und erwiesen: das Evangelium ist eben keines wie die übrigen, sondern ein ganz andersartiges und für sich zu betrachtendes. Darauf hat er die ganze Kraft seiner Demonstration konzentriert, und in seiner großen Art den Blick auf die Hauptsache gerichtet gehalten, auf die Gefahr hin selbst manche wichtige und doch auch höchst interessante Frage zu übersehen<sup>1)</sup>.

Ein Hauptpunkt für die Vindikation des 4. Evangeliums, den Baur, so grundlegend für das Problem seine Abhandlung von 1844 auch ist, nur sehr mangelhaft aufgefaßt hat, ist das Selbstzeugnis des Evangeliums, für dessen Verständnis nicht genügt bei der Konstatierung der Tatsache zu bleiben, daß der Verfasser der Apostel Johannes sein wollte und nur das. Wie er es konnte, wie er es fertig gebracht, verlangt doch tiefere Erwägung. Bei Baur ist aber dagegen (S. 376 ff.) nicht einmal die eben bezeichnete Konstatierung ganz klar festgehalten. Baur ist neben aller scharfen Erkenntnis des individuellen Charakters des 4. Evangeliums doch noch zu sehr auf eine falsche Idealisierung desselben aus. Er vergißt über der Bewunderung des von ihm entdeckten Kunstwerks allzusehr, was daran bedenklich und problematisch, sozusagen „allzumenschlich“ ist. Hier hängt ihm eben noch der Theologe an, der er doch immer sein wollte.

<sup>1)</sup> Natürlich ist das Bestreben aller Dunkelmacher unter seinen Nachfolgern das gerade entgegengesetzte gewesen, nicht nur bei den eigentlichen Harmonisten, deren hartgesottenster soeben die Zahnsche Einleitung in das Neue Testament und ihre Behandlung des johanneischen Problems geliefert hat, (II, 445 ff.), sondern auch bei denen, die Pseudokritik und Theologie beieinander zu halten meinen, und so auch der jüngste, P. Wernle, *Altchristliche Apologetik im Neuen Testament* (Zeitschrift für die neutestamentliche Theologie I (1900) S. 42 ff.), der in seiner hier aufgestellten neuen Theorie der Entstehung der Evangelien unter anderem auch auf nichts anderes aus ist, als das 4. Evangelium seiner „Isolierung“ wieder zu entnehmen (u. S. 62 f.), wo von einer „künstlichen Isolierung“ des Evangeliums die Rede ist, und den Gesichtspunkt, unter welchem seine Zurückführung in die alte Evangelienhürde gelingen soll, gefunden zu haben meint, indem er die ganze Reihe unter den Begriff der ältesten christlichen Apologetik bringt.

Ein sehr verhängnisvoller Punkt, über welchen Baur's Kritik des Evangeliums noch fundamentale Unklarheit hat bestehen lassen, ist der Anspruch des Evangelisten auf Augenzeugenschaft für das Erzählte. Denn es ist das ein Punkt, der tief in die Auslegung des Evangeliums hineinwirkt. Am Zweifel, in dem Baur darüber stecken geblieben ist, ob der Evangelist selbst für den Apostel Johannes gelten will (s. besonders kanonische Evangelien S. 364 ff.) hängt vor allem die Unklarheit des letzten Resultats, die ihm in der Auffassung selbst einer so wichtigen Stelle wie 19, 35 so hinderlich gewesen ist. In Wahrheit besteht durchaus kein Grund, den Ernst der Absicht des Evangelisten, für den Apostel Johannes zu gelten, zu bezweifeln, und daß Baur darüber anders dachte, hängt im letzten Grunde an seinem Vorurteil über die Herkunft des 21. Kapitels, wie besonders aus Kanonische Evangelien S. 365 zu ersehen ist. Ist dies Kapitel ein ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums, (was Baur nur ohne Grund leugnet), so ist vielmehr evident, daß der Verfasser des Evangeliums, der Augenzeuge sein wollte, von dem er die Evangelische Geschichte erzählen läßt, die er schreibt. Nun kann aber der Evangelist diesen Zweck der Selbstidentifikation mit genannten Augenzeugen nicht verfolgt haben, ohne auch das Mittel dazu zu wollen. Als solches Mittel vermag aber Baur selbst kein anderes zu erweisen, als die Inanspruchnahme des Namens des Apostels Johannes für sich von seiten des Evangelisten. Wie soll sich aber dann der Ernst seiner Absicht, der Apostel Johannes sein zu wollen, noch bezweifeln lassen? In der Tat hat Baur, indem er diesen Zweifel zuließ, sich nur das Verständnis des Selbstzeugnisses des Evangelisten verlegt. Das 4. Evangelium ist nicht das rein idealistische Gedankengebäude, das Baur daraus macht und als welches ein moderner hegelscher Philosoph das Evangelium auffassen mag. Der Evangelist wollte d a b e i gewesen sein und mit eigenen Augen geschaut haben.

Die Hauptschwächen des ganzen von Baur S. 376 ff. unternommenen Nachweises, wie der (4.) Evangelist auf den Gedanken kommen konnte, sich an Stelle des Apostels Johannes zu versetzen, sind folgende:

1. Willkür und Unhaltbarkeit der zugrunde liegenden Interpolation des Polykrateszeugnisses, wonach Polykrates den Johannes nur als Apokalyptiker gekannt haben und die Bezeichnung des Lieblingsjüngers aus der Apokalypse abstrahiert sein soll.

2. Baur's Konstruktion beruht auch auf der ausdrücklich angerufenen Voraussetzung, daß Ephesus der Entstehungsort des Evangeliums sei (S. 377), die mindestens unbewiesen ist.

3. Baur erklärt das Prädikat des Busenjüngers zweimal, das eine Mal aus der Apokalypse und das andere Mal aus dem Evangelium (S. 377 f.) und verwendet für seine Konstruktion beide Erklärungen, sich darüber stillschweigend wetzend, daß es sich gerade um eine Entscheidung darüber handelt, ob man die eine oder die andere Erklärung vorziehen soll. Auf jeden Fall sind zwei Erklärungen für die Sache zu viel; für Baur selbst aber verwendet sich beides auch nur für das Gedankenspiel seiner Hypothese. Die Erklärung des Prädikats aus der Apokalypse dient ihm dazu, das Prädikat zum Bewußtsein des Evangelisten h i n a u s zu versetzen, um nun die Verwendung des Prädikats durch den Evangelisten auf eine Entlehnung desselben von A u ß e n zurückzuführen. Der Evangelist identifiziert sich so mit dem Busenjünger, den er unter diesem Namen als Apokalyptiker schon in seiner Umgebung bekannt findet. Dagegen dient Baur das E v a n g e -

lium zum Beweismittel dafür, daß der Verfasser die Quelle für seine Verwendung jenes Prädikats im eigenen Bewußtsein „in sich hatte“ (S. 378). Es ist klar, daß Baur hier für die Beantwortung einer und derselben Frage zwei Antworten von einander ausschließender Art findet. Die eine Frage lautet: Wie kam der Evangelist dazu, sich mit dem Busenjünger zu identifizieren? Sie ist beide Mal vollständig beantwortet, sage man nun, der Evangelist fand diese Bezeichnung für einen Andern (den Apostel Johannes) schon kursieren, (also außer sich) vor; oder er fand sie für sich als Verfasser seines Evangeliums in sich selbst vor. Aber nur Baur ist es, der lediglich auf Grund einer ganz willkürlichen Voraussetzung (um sich die Entstehung des 4. Evangeliums mundgerecht zu machen) hier kein Entweder-Oder anerkennt, sondern beide Wege sich offen halten will. Baur will es nicht gefallen, daß der Evangelist sich das Prädikat des Busenjüngers nur von außen angeeignet habe; er verlangt, daß er das Recht dazu auch in sich gefunden habe. Aber er mißtraut auch der rein inneren Erklärung der Anmaßung des Prädikats des Busenjüngers aus dessen Bewußtsein und sucht nach der Stütze einer äußeren Tatsache dafür, zu deren Erfindung ihm nun Apokalypse und Polykrates dienen. Erst das Koinzidieren des eigenen Bewußtseins des Evangelisten über seine Busenjüngerschaft mit dem von ihm ganz unabhängig bestehenden (ihm gegebenen) Umlaufen dieses Prädikats für den Apostel Johannes scheint Baur hier eine zureichende Antwort auf die aufgestellte Frage zu sein. Allein eben das ist ein Vorurteil, das niemand zu teilen braucht. Ist die Entstehung des Prädikats für den Apostel Johannes wirklich, wie es Baur versucht, aus dem Evangelium erklärt, d. h. damit, daß der Verfasser des 4. Evangeliums auf Grund des eigenen Bewußtseins der Vertraute Jesu und seiner höchsten Geheimnisse sein will, so besteht gar kein Bedürfnis mehr noch nach einer weiteren Erklärung zu suchen. Baur wandelt von S. 376 ab die Bahnen der theologischen Apologetik, in die leider seine ganze Abhandlung sich schließlich überhaupt verirrt. Ganz im Geist dieser Apologetik ist von den verschiedenen abstrakten Möglichkeiten, die sich für ihre Zwecke ergeben, möglichst viele zur Verbesserung ihres Spiels in der Hand zu behalten. Nur wer Baur's Interesse für eine Rechtfertigung des 4. Evangelisten teilt, wird diese in seiner Darlegung eines doppelt, innerlich und äußerlich, begründeten Rechts des Evangelisten dazu, für sich den Namen des Busenjüngers in Anspruch zu nehmen, finden. Wer es nicht tut, wird vorziehen, sich für das eine oder das andere zu entscheiden: Ist der Apostel Johannes zum Prädikat des Busenjüngers nur im 4. Evangelium und mittelst desselben gekommen — wofür auf jeden Fall das schwere Gewicht der Tatsache in die Wagschale fällt, daß ihre (des Apostels und des Prädikats) Verbindung nur im 4. Evangelium vorliegt — oder schon als Apokalyptiker — was aber auch mittelst Polykrates bei Eus. KG. V, 24, 3 nur durch höchst problematische Interpretation zu erweisen, d. h. nur eben zu vermuten ist. Daß aber Baur sich hier einer klaren wissenschaftlichen Entscheidung nur zu entziehen sucht, das tritt, wie gewöhnlich, ihm selbst zum Trotz aufs hellste aus seinen eigenen Worten ans Tageslicht: a) Sehr charakteristisch im Versuch die Frage, die er selbst S. 376 aufgestellt hat, sobald sie ihm zu unbequem wird, auch wieder zu verbieten. So weit ist aber Baur, wenn er S. 378 erklärt, wie der Evangelist sein Bewußtsein, der Busenjünger zu sein, „gewonnen habe, dürfen wir nicht fragen, es muß uns an dem Einen genügen, daß er, wie er es selbst bezeugt, in sich hatte“ (S. 378). Allein wer anders als Baur selbst hat denn „gefragt“, wie der Evangelist auf den Gedanken kam usw. (S. 376) und wer anders als er sich's bei der versuchten Antwort eben nicht „genügen“ lassen, die Legitimation des Evangelisten „in ihm“ zu finden, sondern sie auch noch „außer ihm“ gesucht, nämlich in der Notorietät der Busenjüngerschaft des Apostels Johannes in gewissen kleinasiatischen Kreisen. Daß er aber in diesem Teil seiner Abhandlung von deren kritischem Geist verlassen und von einem sophistischen Schwindelgeist erfaßt ist, tritt b) auch daran hervor, daß er zur Durchsetzung seiner abstrakten Konstruktion keine noch so absurde Konsequenz scheut. Er selbst erklärt sich hier „in den Fall gekommen, zwei scheinbar ganz widersprechende Behauptungen aufstellen zu müssen, daß der Evangelist unmöglich der Apokalyptiker sein kann, und daß der Evangelist selbst nichts anderes sein will als der Apokalyptiker“ (S. 380). Allein was ist denn an diesem Widerspruch „scheinbar“? Daß es sich dabei vielmehr nur um ein unerträglich absurdes dialektisches Kunststück han-



delt — etwas anderes beweist die nun folgende Auseinandersetzung Baur nicht. In dieser meint Baur den objektiven Widerspruch zwischen Apokalypse und Evangelium in der Realität der Dinge durch die subjektive Uebereinstimmung, die er ihr im Kopfe des Evangelisten entgegensetzt, reell aufheben zu können. Das ist ein ganz unsinniges Verfahren selbst für den Fall, daß Baur, wie es sich wohl in Wahrheit auch verhält, den reellen Widerspruch übertrieben und falsch aufgefaßt haben sollte. Ein gerader Verstand wird aber vorziehen, für die hier behauptete „Uebereinstimmung“, wenn anders sie überhaupt stattfindet, lieber auf den Boden der wirklichen Dinge allein zurückzugreifen. Er wird vorziehen, anzunehmen, daß Apokalypse und Evangelium darum übereinstimmen, weil sie wirklich vom selben Verfasser sind, als daß dies seinen Grund in den Phantastereien des 4. Evangelisten haben soll. Denn da kann natürlich niemand mit und jedenfalls hat, wer ihm da nachzukommen versucht, auf die Hoffnung zu verzichten, der Baur nachjagt, bei diesem Hexenritt zum Ziel der „Rechtfertigung“ des Evangelisten zu gelangen. Hier zumal läßt vielmehr die Baurische Abhandlung schon erkennen, daß sie ganz in die Bahnen theologischer Apologetik eingelenkt hat, in die sie sich dann vollständig verirrt zeigt, wo sie aus der „Idee“ die „Wahrheit“ der Darstellung der evangelischen Geschichte im johanneischen Evangelium zu demonstrieren unternimmt (S. 383 ff.). Wer solche Künste treibt, schreibe sich nur selbst zu, wenn er sich mit „Ebrards Derbheit“ herumzuschlagen hat (wie Baur z. B. S. 379), (den er sonst wie alle Schreiber der Art seines Weges ziehen lassen möchte), und dies noch dazu ohne Aussicht auf Erfolg. Denn ein „Falsarius“ ist der 4. Evangelist nun einmal gewesen und soll er heiliggesprochen werden, dann immer noch lieber mit der Kirche und ihrer Tradition als mit Künsten moderner Sophistik. Jenes ist jedenfalls dem Historiker, der Baur sein wollte, gemäßer. Endlich tritt die fundamentale Verwirrung, in die Baur hier am Schluß seiner Abhandlung geraten ist, noch an einem dritten Punkt besonders stark und augenscheinlich hervor: c) an der Undeutlichkeit, ja in den Widersprüchen, in denen Baur stecken bleibt bei seiner Darstellung der Intentionen des Evangelisten in Hinsicht auf seine Apostolizität. Will der Evangelist der Apostel Johannes sein oder nicht? das ist eine Frage, über die Baur keine Unklarheit bestehen lassen durfte, oder er hätte lieber das S. 376 aufgestellte Problem, wie der Evangelist zu seinem Anspruch auf den Johannesnamen gekommen, gar nicht aufgenommen. Nun stellt ja Baur den Tatbestand des Selbstzeugnisses des Evangeliums ganz richtig dar, wenn er S. 379 die Unsicherheit darin hervorhebt und behauptet, der Evangelist vermeide sorgfältig jede direkte Beanspruchung des Namens Johannes für sich und „leite den Leser nur an, diese Kombination zu machen“ (S. 379). Allein, was soll man dazu sagen, daß Baur, statt bei diesem für das Verständnis des Evangeliums und seines Selbstzeugnisses kapitalen Punkte stehen zu bleiben und alles an seine deutliche Sicherstellung zu wenden, flüchtig vorbeigeht, obwohl er selbst durch eine oben vorausgeschickte Nachweisung alles getan hat, um den von ihm dargestellten Tatbestand vollkommen unverständlich zu machen. Denn hat Baur mit seiner vorausgeschickten Nachweisung aus Polykrates v. Ephesus Recht, daß der Name des Busenjüngers eine in Kleinasien für den Apostel vor dem Evangelium und ganz unabhängig von demselben für Johannes kursierende Bezeichnung war, d. h. gilt diese Voraussetzung bei der Erklärung des Gebrauchs, den das Evangelium von dieser Bezeichnung macht, so kann doch nicht mehr ernstlich davon die Rede sein, daß der Evangelist sich den Namen des Apostels Johannes nur vom Leser entgegenbringen lasse, daß er diesem überlasse, ihn (den Verfasser) mit diesem Namen in Beziehung zu bringen. Vielmehr das tut er selbst oder wenigstens so gut wie das. Es tritt auch hier wiederum nur ans Licht, daß Baur in dieser ganzen Schlußpartie seiner Abhandlung nicht sowohl noch ernstlich begriffen ist, das 4. Evangelium selbstverständlich zu machen und über seine tatsächliche Beschaffenheit durch objektive Darstellung zu belehren, als in einer subjektiven oder moralischen „Rechtfertigung“ des Evangeliums. Bei welcher sich denn nur zu gut begreift, daß die eigentlich interessante Frage inwieweit der Evangelist die Absicht ernstlich verfolgt, für den Apostel Johannes sich auszugeben, nicht recht deutlich wird — denn in einem leidigen Halbdunkel bleibt sie bei Baur stecken — während man nur erfährt, inwiefern Baur in der Lage ist, zum Vornehmen des 4. Evangelisten bei der Arrogerung eines Apostelnamens sein Amen zu geben. Was übrigens ihm auch nur auf einem sehr sonderbaren Umwege möglich wird. Und in diesem Versuch, den



4. Evangelisten bei Abfassung seines Evangeliums und der dabei gewagten Mystifikation aus dem Bewußtsein eines Anderen (des Apostels Paulus) rechtefertigen zu wollen (S. 394 f. vgl. S. 384) möchte sich vollends die Verwirrung ver-raten, in die Baur in diesem apologetischen Fischschwanz seiner Abhandlung geraten ist.

☞ Schon Baur's [seinem Werke zur Begründung seiner „geschichtliche“ genannten Auffassung der Evangelien gegen seine Vorgänger (insbesondere Strauß) vorausgeschickte „Einleitung“ (kanonische Evangelien S. 71 ff.) läßt ahnen, daß auch Baur an der Klippe des „Abstrakten“, die er mit so souveränem Recht Strauß vorhält, scheitern wird. Baur berauscht sich hier gleichsam an seinem neuen, gegen Strauß aufgestellten Ideal der „Tendenzkritik“. Im Entwurf desselben entschwindet allmählich vor seinen eigenen Augen die „Individualität des Schriftstellers“, der das 4. Evangelium geschrieben, auf deren Feststellung er so richtig und beredt dringt, und es bleibt schließlich das Evangelium nur als „Produkt seiner Zeit“ und von seinem individuellen Erzeuger losgelöst zurück (s. besonders S. 76), während dieser Erzeuger sich in ein Schattenreich verliert, wo er gleichsam nur „der Träger der Farbe seiner Zeit“ geworden ist und sein Evangelium nicht sowohl sein Erzeugnis mehr ist, als das „der Zeit, in welcher er (der Verfasser) gelebt hat“ (s. S. 74). Und warum hat Baur mit dem so glücklichen Gedanken, sich gerade bei dem Evangelium, „das schon bisher“ (in allen bei Baur damit und dabei versuchten wissenschaftlichen Kombinationen) „immer die eigentümlichste Stellung behauptete“, „an das Konkrete, Individuelle, Eigentümliche zu halten“ (s. S. 75), schließlich so wenig Glück gehabt, als weil er selbst den Punkt verfehlte, bei dem sich das Konkrete und Individuelle des Evangeliums“, die Individualität des Schriftstellers, der es erzählt (s. S. 73) am unmittelbarsten erfassen läßt und der aus dem „Selbstzeugnis des Evangeliums“ am hellsten hervorleuchtet. Aufmerksam auf diesen Punkt wie keiner seiner Vorgänger hat ihn Baur doch nicht fest genug im Auge zu behalten gewußt und ihn in seiner Darstellung des Evangeliums nur sehr unvollkommen „getroffen“, weil ihm selbst das Konkrete, Individuelle, Eigentümliche, auf das er aus war, im Nebel seiner abstrakten Betrachtungsweise wieder verdunstete <sup>1)</sup>. Immerhin war er mit dem 4. Evangelium auf dem richtigen Wege wie keiner seiner Vorgänger und ist es noch jetzt wie keiner seiner Nachfolger. Ja gegenwärtig (ich schreibe dies im Februar 1901) steht er auf diesem Wege ganz allein. Um die Wette ist man zur Zeit allgemein nur darum bemüht, zur traditionellen Vorstellung von der Herkunft des Evangeliums zurückzukehren, bei welcher

<sup>1)</sup> Charakteristisch für die exzessiv abstrakte Art der Behandlung des Evangeliums bei Baur und seine unglücklichen Spielereien aus der Hegelschen Dialektik die Art, wie er die Wundererzählung 2, 11. 4, 54 erklärt. Kanonische Evangelien S. 153 f. — Ueberhaupt die Behandlung der Wunderheilung 4, 46 ff. bei Baur S. 151 ff. ein vorzüglich unglückliches Stück, und für das exzessiv Abstrakte der Baur'schen Auffassung des 4. Evangeliums besonders lehrreich. — Höchst abstrakt als bloße dialektische Entwicklung des Begriffs ζῳή von Baur auch der Gedanken-gang von 5, 20—29 aufgefaßt. Kanonische Evangelien S. 306 f.

der „individuelle Schriftsteller“, der das 4. Evangelium einmal erzählt hat, und den Baur wieder aufsucht (s. besonders S. 73), in vollständige Vergessenheit geraten oder doch zum bloßen unpersönlichen „Medium“ der an seinem Werke arbeitenden Tradition der evangelischen Geschichte geworden ist.

Doch nur zu sehr trägt Baur's Sieg die Merkmale der Umstände, denen er verdankt wird, indem es ein Sieg war, bei welchem dem Bahnbrecher nur eine zwar interessierte aber widerwillige Masse folgte, und was noch mehr zu beklagen ist, Baur ist selbst nicht ohne Schuld an der Verderbnis, in welche seine Epigonen sein Unternehmen gestürzt haben, auch er gehört zu den Bahnbrechern, die auch die Sünden ihrer Epigonen entfesselt haben. Baur's bahnbrechende Arbeit selbst ist vom Geiste der Kritik, der sie im Ganzen trägt, nur sehr unvollkommen erfüllt. Sie hat ihre eigene Schranke vielleicht vor allem in ihrer Zurückdrängung des Verfassers des Evangeliums als Individuums, bei Erwägung der Entstehung seines Werks. Diese Zurückdrängung hat vor allem den Zug aufgeprägt, der sie populär machte, d. h. an dem sie zuerst erkannt wurde und mit welchem sie sich auch die widerstehenden Massen schließlich unterwarf. „Tendenzkritik“ war der erste Schmähdname, der ihr nachgerufen wurde, und in diesem Namen ist der Sieg vor allem begründet, den sie heute errungen hat. Tendenzkritik ist aber die Baur'sche Kritik eben dadurch geworden, daß sie unter Baur's Anleitung fast verlernte, vom Verfasser des 4. Evangeliums als einem Schriftsteller, dem Individuum, noch zu reden. Wie schon bei Baur, wurde das 4. Evangelium nur immer mehr ein Werk nicht dieses Individuums, sondern seiner „Zeit“. Das hat einmal sehr wissenschaftlich ausgesehen und ist vielleicht von Baur selbst ursprünglich sehr wissenschaftlich gemeint gewesen. Und doch befand er sich eben damit auf der Bahn, die seiner Abhandlung schließlich den kritischen Geist gekostet hat. Das Vergessen, in das Baur geriet in Hinsicht auf die individuelle Herkunft des 4. Evangeliums, d. h. in Hinsicht auf den Umstand, daß es auf jeden Fall das Werk eines menschlichen Individuums war und seine Auffassung des Evangeliums als ein Werk seiner Zeit, verleitete ihn dazu die Isolierung dafür wieder preiszugeben, indem er es erst verstehen zu lehren im Begriffe war. Eben das drängte ihn zur Betrachtung, bei welcher seine kritische Abhandlung selbst eine Art theologischer Apologie des Evangeliums wurde. Strenger dabei bleibend, im Evangelium vor allem das Werk des Individuums zu verstehen, das es doch jedenfalls war, hätte sich Baur wohl die Verirrung erspart, die ihm den unglücklichen Gedanken eingab, das Evangelium nicht nur als ein Werk menschlicher Literatur zu verstehen, sondern auch aus vermeintlich „höheren“ Gesichtspunkten zu rechtfertigen. Das mochte er dem Evangelium, sobald es ihm als das Kollektivwerk seiner „Zeit“ erschien, schuldig zu sein meinen, womit er aber nur auf die Bahn aller Pseudohistorie geriet, welche in der Tat an der falschen Ein-

führung teleologischer oder gar moralischer Gesichtspunkte in die Geschichte laboriert und unter der Illusion, philosophisch zu verfahren, in Wahrheit sich nur in Apologetik theologischer Art verirrt. Daß es in der Tat die Klippe ist, an der die Baur'sche Abhandlung schließlich scheitert und sich selbst um ihren wissenschaftlichen Wahrheitscharakter bringt, das lehrt unverkennbar ihr Schluß, mit dem sie in nichts Anderes ausläuft als in eine Art profanen Gegenstücks zur gemeinen theologischen Auffassung des Evangeliums. Man kann schon viel früher sie sich diesem Ziele zu bewegen sehen; augenscheinlich zeigt sie sich bei ihm angelangt von S. 376 ff. an, wo Baur in die Behandlung der Frage eintritt, wie der Evangelist „auf den Gedanken kommen konnte, bei der Abfassung seines Werks sich an die Stelle des Apostels Johannes zu versetzen“ (S. 376). Da scheint wohl Baur das Problem seiner Abhandlung, sofern das 4. Evangelium als ein Stück der urchristlichen Evangelienliteratur und dann Erzeugnis eines Schriftstellers aus diesem Bereich und dieses Zeitalters, bei den Hörnern anzufassen, während er sich in Wahrheit von hier ab als historischer Forscher vollständig hinter einer Maske verliert. Nicht wie der Evangelist zu jener Mystifikation „gekommen“, interessiert Baur noch wirklich, sondern inwiefern er dazu subjektiv „berechtigt“ gewesen sei. Das sieht wohl so aus, als habe Baur hier nichts besser im Auge als das Individuum, dem wir das 4. Evangelium verdanken. Aber wie sehr es nur darnach aussieht, wie sehr vielmehr Baur hier sich in die Zweideutigkeiten theologischer Geschichtsbetrachtung verloren hat, das tritt am unverhülltesten in dem seltsamen Quidproquo hervor, das Baur möglich ist, indem er das Beginnen des 4. Evangelisten bei jener Mystifikation aus dem Bewußtsein eines Anderen, dem des Apostels Paulus, zu rechtfertigen unternimmt (S. 348 ff.). So vollkommen hat Baur in Wahrheit das Individuum, das das 4. Evangelium geschrieben, und damit seine Zeit und die Zeiten überhaupt mystifiziert hat, aus dem Auge verloren, und verschwimmen ihm überhaupt in der historischen Darstellung der Zeit, die er behandelt, alle Umrisse der wirklichen Dinge darin. Was Anderes als ebensolche theologisierende Myopie soll man aber auch darin erblicken, wenn Baur sich hier beflissen zeigt, den Evangelisten von einer „Idee“ inspiriert zu zeigen und aus dieser Idee die „Wahrheit“ der von ihm produzierten evangelischen Geschichte zu konstruieren (S. 383 f.). Stellt man aus diesen Stellen alle „theologischen“ Schwächen der Baur'schen Abhandlung zusammen, und vergleicht damit, was in der modernen Pseudokritik des Evangeliums von Baur nachwirkt in ihrem blinden Nachlaufen hinter der Baur'schen Tendenzkritik und der nicht minder totalen Blindheit für das Individuum, das das 4. Evangelium geschrieben hat, so wird man erkennen, daß Baur in der modernen Kritik des Evangeliums am nachhaltigsten mit seinen Schwächen nachwirkt und der Vater nicht nur der modernen Kritik, sondern auch der modernen Pseudokritik des 4. Evangeliums ist.

In Wahrheit ist Baur, wie das beim Erstlingscharakter seiner Arbeit kaum zu vermeiden war, auf seiner Bahn nur nicht weit genug vorgeschritten, aber er hat den richtigen Weg gewiesen, an dessen Ziel man, glaube ich, erkennen wird, daß das 4. Evangelium auf der Individualität seines Verfassers steht, das ganz individuelle Werk seines Verfassers ist, d. h. (in seiner Zeit natürlich) nur als solches zu begreifen ist. Aus leicht begreiflichen Gründen gewinnt man die lebhafteste und anschaulichste Vorstellung von der Zurückschraubung, welche das johanneische Problem seit Baur erfahren, aus den mit Recht besonders angesehenen kritischen Leistungen der Gegenwart zu diesem Problem, wie z. B. besonders aus P. Corssens Monarchianischen Prologen zu den vier Evangelien, Leipzig 1896, wo der Satz vorkommt, „das Evangelium Johannes beruhe auf der Voraussetzung, daß es für seine (im Verhältnis zu den Synoptikern) ganz andersartige Lehre des Gewichtes eines ganz besonderen Namens bedürfte“ (S. 105) und dieser Name in dem des Apostels Johannes, wie er schon vor dem Evangelium unlief (vgl. S. 135 f.) gefunden wird. Womit in der Tat von einem vorzüglichen Kritiker die schönste Formel für einen Grundaberglauben, der die gegenwärtig auf Baur's Schultern zu ihrem Ansehen gelangte Kritik des Johannesevangeliums beherrscht, gefunden wäre. Die kuranteste populäre Tageskritik wirtschaftet mit dem Dilemma: Echt oder pseudonym in äußerlichster Fassung und triumphiert in der Lösung: Unecht und nicht pseudonym. Harnack gelingt auch hier der Meisterschuß, denn nur er bringt den zum Siege nötigen Mut der Trivialität auf das Schützenfest mit. Was heißt „das Joh.-Evangelium geschichtlich begreifen?“ Die in der Geschichtswissenschaft davon geltenden oder in ihr zur Geltung zu bringenden Annahmen in der Tradition nachweisen. Das scheint Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 47. Jahrgang (1904) S. 56 gar nicht mehr zu wissen. Denn einmal hat er es doch wohl als Alttübinger gewußt, aber er scheint es in der Schule der modernen Theologie und des Jungtübingsens, das diese Theologie aus Alttübingen herausgezüchtet hat, wieder verlernt zu haben. Das modern theologische Jungtübingsen ist aber nur eine Karrikatur von Alttübingen.

Unter Baur arbeitete die echte Kritik beim 4. Evangelium am echten historischen Problem, wie es in Wirklichkeit bei der Entstehung des 4. Evangeliums zugegangen, die traditionelle Vorstellung von der Sache bestreitend. Gegenwärtig hat die Pseudokritik das theologische Problem der Autorität des Evangeliums wieder in den Vordergrund gerückt, wobei weniger ernst nach dem Verfasser des Evangeliums gefragt wird und wie es selbst entstanden, als: welche A u t o r i t ä t ihm bei seiner Entstehung bleibt. Auf jeden Fall hat der stattgefundene Wechsel, wieviel theologischen Träumen er auch die Erfüllung zu bringen hoffen mag, für die historische Aufgabe, welche Baur in Gang gebracht hat, sehr unangenehme Folgen. Dennoch gibt es vornehmlich zwei



Punkte, in denen auch die gegenwärtige Pseudokritik sich Baur überlegen zeigt: 1. in ihrem Bestreben, Baur's Auseinanderreißung der drei Gruppen der johanneischen Schriften des Kanons (Evangelium, Briefe und Apokalypse) durch Zusammenrückung derselben wieder aufzuheben, und 2. in der vollkommeneren Auffassung des Selbstzeugnisses des Evangeliums, in der Baur insbesondere durch seine Verkennung der Bedeutung des 21. Kapitels als integrierenden Bestandteil der Schrift behindert war.

Also braucht nicht verkannt zu werden, daß Baur das Problem, das er anfaßte, nur unvollständig löste. Ja die Unvollständigkeit seiner Lösung ist in der seiner Auffassung bei ihm begründet. Das Problem, das er zwar ausdrücklich *v o r b e h i e l t*, aber zurückdrängte, hat er doch eben zurückgedrängt und damit gewissermaßen sich selbst dazu verurteilt, es nur wenig zu fördern. Ihm selbst schon erwuchs aus der Zurückdrängung der Verfasserfrage eine falsche Gleichgültigkeit dagegen. Was Baur prinzipiell zur Maxime seiner Untersuchung machte, so fruchtbar und wirksam diese Untersuchung wurde, kämpft doch schließlich gegen den gesunden Menschenverstand und die Natur der Dinge. Niemals wird dem vergleichenden und denkenden Betrachter der vier Evangelien die Frage nach dem merkwürdigen menschlichen Individuum, das hinter der Differenz des vierten vor den drei vorhergehenden steckt und stecken muß, aufhören, das Hauptproblem der Evangelienfrage zu sein. Dieses Individuum aus einer Lösung der Frage, wie das 4. Evangelium sich zu den drei andern hat gesellen können, zu eliminieren, daran kann im Ernste nur die Verkehrtheit der abstrakt-idealistischen Geschichtsbetrachtung auch Baur's denken. Wer sie nicht teilt, wird sich jenes Individuum nicht ausreden lassen. Er mag Grund haben und auch die Willigkeit dazu, sich bei Baur dafür zu bedanken, daß er ihm die traditionelle Auffassung des 4. Evangeliums zerschlagen hat, wozu Baur's Leistung auch in ihren selbst gezogenen Schranken in der Hand eines so wissenschaftlich begabten Mannes auch vollkommen hinreichte, immer wird er sich nicht zufrieden geben können mit dem, was ihm Baur bietet. Der „Verfasser“ des Evangeliums kann gewiß mit falschem Ernste genommen werden, immer ist er doch ernster zu nehmen als Baur gemeint hat. Ja es fragt sich, ob der Kritik des Evangeliums noch möglich sein wird, aus dem Sumpfe herauszukommen, in welchem sie zur Zeit sich fruchtlos herumbewegt mit der modernen Pseudokritik, wenn sie nicht irgend wieder lebendigeres Interesse für den Verfasser des Evangeliums faßt. Nicht etwa allzu-lebendiges, bei dem ihm z. B. mit der Frage zugesetzt wird, wer er war, und wie er hieß? Was bei der Beschaffenheit der Tradition, da doch diese auf jeden Fall die Antwort zu liefern hat, recht wohl vollkommen vergeblich sein könnte. Baur hatte als Historiker doch zu viel Gewissen und Einsicht, um bei der von ihm vorbehaltenen einstigen Rückkehr zur Verfasserfrage etwa jemals an dergleichen kindliche Fragen zu den-



ken. Auch er stellte sich in Gedanken nur vor die Frage, „nach dem näheren oder entfernteren Verhältnis“, in welchem der Verfasser „zu seiner geschichtlichen Darstellung“, seinem Gegenstande, gestanden haben möchte (s. kanonische Evangelien S. 82). Doch, wie dem auch sei, auch nur zu dieser Frage fand Baur den Weg nicht mehr zurück. Er hatte sich ihr überhaupt zu fern gerückt. Lohnen könnte sich z. B., sich mindestens um die Gattung dieses Unbekannten etwas angelegentlicher zu kümmern, ihn überhaupt nur nicht so vollkommen zu vernachlässigen, wie es zur Zeit geschieht, wo man sein Gespenst zergliedert, es in lose Nebelstücke auflöst und sie vor den blöden Blicken der bloßen Kuriositas eines um nichts als um Okkupation bekümmerten Publikums vorüber flattern läßt, was doch dem aliquid facere nicht ernster ähnlich sieht, als das desperate Herumhüpfen eines gefangenen Eichhörnchens in seinem kleinen Käfig.

### Drittes Kapitel.

#### Die Apologetik<sup>1)</sup>.

Wegen der Reichhaltigkeit seines historisch exegetischen Materials, wegen seiner sorgfältigen Texterklärung ist das Johanneswerk von G. Chr. Fr. Lücke immer noch eine sehr brauchbare Arbeit und jedenfalls der bedeutendste fortlaufende Kommentar zum johanneischen Evangelium aus der neueren Literatur. Er ist wohl in seinen allgemeinen Erörterungen über das Evangelium größtenteils veraltet, da er in seiner neuesten dritten Auflage 1840 unmittelbar sozusagen vor Torschluß erschien, nämlich bevor durch die Abhandlung von Baur das Antlitz der gelehrten Arbeit über das 4. Evangelium völlig verändert wurde. Dafür aber hat auch die Apologetik des Lückeschen Kommentars noch nicht den verbissenen und verzweifelten Charakter, den sie durch die Schärfung der das 4. Evangelium betreffenden Probleme erhalten hat. Auch erinnert der ganze Stil und die Denkweise der Lückeschen Arbeit noch an ein besseres Zeitalter der Theologie, in welcher diese Wissenschaft noch in innigerer Beziehung zur allgemeinen Bildung des Zeitalters stand. Die immerhin ruhig abwägende Art des Buches hätte jedem wissenschaftlich gebildeten Manne damaliger Zeit gestattet, sich ohne Widerwillen belehren zu lassen. Er hätte darin, mochten auch die Resultate noch so viel zu wünschen übrig lassen, doch immerhin die Methode wiedergefunden, die für die Behandlung wissenschaftlicher Probleme allein gültig und anerkannt ist. Das ist in der heutigen zumal apologetischen Literatur über das 4. Evangelium anders. Wer nicht Theologe ist und nicht ein Fachinteresse an der Sache hat, der wird

<sup>1)</sup> Vgl. die Zusammenstellung von A. Harnack, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1878, Bd. II, S. 70 f. Anmerkung. — Ferner: Matthes, de Conservatieven en het vierde Evangelie. Eene Kritik van nederlandsch Apologetiek. Theol. Tijdschrift 1867. p. 521—549.

schwerlich ertragen, diese Literatur zu traktieren, in welcher mit sehr geringen und blassen Ausnahmen nicht der Geist wissenschaftlicher Untersuchung, sondern der viel rohere Ton des seine Sache verteidigenden Advokaten herrscht und durch welchen Der und Jener sich in seinen Meinungen bestärkt und erbaut fühlt, der Niemand aber wirklich aufklärt und geistig befreit.

Der traditionellen Ansicht sich gegenüberstellend, negierte Baur zunächst die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes und sah darin das Werk eines unbekannten, doch vom Apostel auf jeden Fall verschiedenen Individuums. Diese Ansicht vermochte Baur am überlieferten Text selbst nicht durchzuführen, sofern das 21. Kapitel aus dem nach ihm ursprünglichen Evangelium ausschied. Doch von diesem einen Punkt abgesehen war seine Auffassung des Evangeliums darin der traditionellen vollkommen ebenbürtig, daß das 4. Evangelium auch ihm das einheitliche Werk eines in sich geschlossenen individuellen schriftstellerischen Bewußtseins blieb. Zur Selbstbehauptung gegen ihn eröffneten sich nun der traditionellen Meinung 3 Wege:

1. der nächstliegende seiner radikalen Bestreitung, auf welchem das 4. Evangelium das unbestreitbare Eigentum des Apostels Johannes im Gebiete der urchristlichen Evangelienliteratur blieb. Dieser Weg ist noch gegenwärtig nicht vollständig verlassen.

2. Johannes der Apostel wird als der Verfasser des Evangeliums aufgegeben, nicht aber die einheitliche Herkunft des Evangeliums von einem Augenzeugen der evangelischen Geschichte. Hier gilt es nun, da in der eben bezeichneten ganz abstrakten Gestalt keine Hypothese Aussicht darauf hat, sich zu halten, dem Verfasser des Evangeliums seinen Namen zu bewahren. Es hatte geschehen, dies könne mit der geringsten Gewalt gegen die Tradition geschehen, indem man den Namen des Apostels durch den des gleichnamigen Presbyters ersetzte. Daß der Verfasser den Namen Johannes behält, „erleichtert“ nur die Johannespresbyterhypothese; was sie erzeugt hat, ist vor allem, das Interesse für das verantwortliche Subjekt des Verfassers sich durch Entzweiung auflösen zu lassen. Auf jeden Fall beruhte die Konkurrenzfähigkeit der Johannespresbyterhypothese mit der traditionellen Auffassung des Evangeliums auf der strengen Behauptung dieses Interesses. So hatte nur der Name des verantwortlichen Verfassers des 4. Evangeliums eine relativ leichte Modifikation erfahren. Dennoch hat dieses Interesse der Johannespresbyterhypothese nicht genügt, um ihr bei der Lösung des johanneischen Problems gegen Baur mehr als nur spärliche Anerkennung zu verschaffen. Ein dritter Weg dazu erfreut sich vielmehr immer steigender Beliebtheit.

3. Hier wird vielmehr der oben bezeichnete, der traditionellen und der gegnerischen (Baurischen) Ansicht von der Herkunft des Evangeliums gemeinsame Grundgedanke aufgegeben zugunsten einer halben Vertretung des andern Grundgedankens der traditionellen Ansicht, wel-

che die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes behauptet. Danach wird im Evangelium ein doppeltes Element unterschieden, und dieses Element auf zwei daran beteiligte Persönlichkeiten verteilt, den (unbekannten) Aufzeichner oder Verfasser des Evangeliums und den Apostel Johannes, der hinter ihm mit seiner Autorität steht. Mir scheint auf diesem Wege mit dem ganzen Problem der johanneischen Schriften nur eine Art Versteckspielen getrieben zu werden, und Heil für dies Problem nur von der Zurückführung auf die einfache Gestalt zu erwarten, die es als Gegensatz zur traditionellen Ansicht bei Baur hatte. Das 4. Evangelium ist das Werk eines Nicht-Johannes, eines Unbekannten, der Johannes nur sein wollte. Damit ist auf den Namen Johannes für das Evangelium vollkommen verzichtet, der Anspruch des Evangeliums auf johanneische Herkunft ganz auf die Willkür eines Verfassers gestellt, aber zugleich auch erst die ermöglicht, das Evangelium als schriftstellerisches Kunstwerk zu begreifen, aus der Einheit des ihm<sup>F</sup> zu Grunde liegenden schriftstellerischen Bewußtseins.

Als „die hergebrachte Meinung“, um welche sich gegenwärtig der Streit um das 4. Evangelium drehe, stellt Jülicher, Einleitung in das N. T. § 31, 1 S. 319 der 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1901 auf, daß das Evangelium „vom hochbetagten Apostel Johannes, dem Zebedäus-Sohne, in Ephesus wie ein Testament für die Kirche niedergeschrieben sei“. Verdeckt die Aufstellung schon überhaupt den Gegenstand jenes Streits und dessen eigentümlichen Charakter in übler Weise, so verlegt sie doch vielleicht ganz besonders das Verständnis des apologetischen Standpunkts im Streite. Ein Nebenpunkt ist, daß die Apologetik noch heute in sich selbst darüber nicht einverstanden ist, daß das 4. Evangelium das Werk eines Greisen ist (vgl. Zahn und Wuttig), wichtiger ist Jülicher's Verkennerung der auch von der heutigen Apologetik an der „hergebrachten Meinung“ geübten Kritik an einem andern Punkte. Auch sie denkt mit nichten daran, bei ihrer Vertretung der von Jülicher definierten „hergebrachten Meinung“ die in dieser Definition koordinierten Charaktere des Evangeliums gleichzustellen und etwa für den „Testament“-charakter desselben sich ebensosehr zu interessieren, wie für seine apostolische Abfassung. Davor ist gerade sie durch die Geltung, in der der Kanon bei ihr steht, geschützt. Sie weiß, daß in diesem das 4. Evangelium seine Autorität mit drei andern teilt und findet sich dadurch jede das 4. Evangelium über die andern erhebende, es vor andern auszeichnende Schätzung in Hinsicht auf seine Autorität verwehrt. Demgemäß kann die Apologetik nicht daran denken, dem 4. Evangelium den Charakter eines Testaments mit irgendwelcher Emphase beizulegen, und am wenigsten verkennen, daß überhaupt an irgend einem inneren Merkmal des 4. Evangeliums ein Vorzug vor den drei Synoptikern nicht hängen könne, der nicht seine Schranke an dem äußeren Merkmal fände, dem alle vier Evangelien im Kanon ihre Gleichstellung danken. Dieses äußere Merkmal ist dem Prinzip des Kanons gemäß, die (direkte oder indirekte) apostolische Herkunft der vier Evangelien. Eben daher ist bei der Auffassung des 4. Evangeliums als „Testament seines Verfassers an eine Kirche“ gerade nichts weiter zu gewinnen, als eine Art „Epitheton ornans“ für das Evangelium, das sonderliches Interesse nicht beansprucht, während die ganze Kraft der apologetischen Verteidigung der „hergebrachten Meinung“ sich auf die von ihr behauptete apostolische Herkunft des Evangeliums zu konzentrieren haben wird. Dem entspricht auch denn tatsächlich die ganze Haltung der Apologetik des 4. Evangeliums in der Gegenwart, deren Eifer augenscheinlich keinem anderen Punkte mehr gilt als der apostolischen Benennung des 4. Evangeliums. So entgeht die Apologetik auch in der Tat am besten einer großen Gefahr, welche für sie sich aus jeder übertriebenen Betonung eines „Testamentscharakters“ des 4. Evangeliums ergäbe. Denn diese könnte zur Vorstellung eines gegen die übrigen drei Evangelien in Hinsicht auf ihr Ansehen ausschließenden Charakters des 4. Evangeliums führen, d. h. zu einer Vorstellung, die die Apologetik vorzüglich zu scheuen hat. Je ernster das 4.

Evangelium als Testament eines Individuums an die Gemeinschaft genommen würde, um so weniger schiene es sich noch weiter ebenso ernst nehmen zu lassen als einfacher Mitzeuge für die evangelische Geschichte mit drei gleichberechtigten anderen, die es noch neben sich hätte. Was hatte der „Vierte“ noch zu „testieren“, wenn er nicht die Andern übertrumpfen wollte? Wogegen die Apologetik sich am besten in den Stand gesetzt fühlen muß vor eben dieser Vorstellung beide Augen zu verschließen, wenn sie die vier Evangelien unter den Schutz einer sie gleichmäßig deckenden Etikette zuvor gestellt hat. Hieraus ergibt sich denn zur Genüge, wie wenig jene Jülichersehe Aufstellung zu einer gerechten Würdigung auch nur der gegenwärtigen Apologetik des 4. Evangeliums befähigt, und diese Erkenntnis läßt sich noch rascher vielleicht gewinnen, wenn man bedenkt, wie grundverkehrt es von vornherein ist, irgendwelche Apologetik noch zur Verteidigung einer „hergebrachten Meinung“ machen zu wollen. Eine solche Apologetik gibt es kaum noch im Bereich der katholischen Kirche. Die protestantische kennt jedenfalls keine andere als eine „revidierte hergebrachte Meinung“ mehr, d. h. nur noch eine solche, deren Kritik sich der Apologet vor aller apologetischen Arbeit vorbehält oder bei welcher Arbeit er mit zweckmäßiger Auswahl verfährt. So fällt es auch der heutigen Apologetik gar nicht ein, jene „hergebrachte Meinung“ Jülicher in allen ihren Gliedern unterschiedslos zu vertreten. Sie weiß vielmehr ganz gut, wo sie nachdrücklich und wo sie lässig ihres Amtes zu walten hat, und es ist schwer zu verstehen, wie man diesen Stand der Dinge noch vor einem Werke wie dem Zahns verkennen kann, und wie dies Jülicher möglich ist, zumal da er doch selbst sehr wohl weiß, daß der Kern des gegenwärtigen Streits um das 4. Evangelium sich um die Frage seines augenzeugschaftlichen (oder apostolischen) Charakters dreht (s. a. a. O. § 31, 3 S. 330).

Wie sehr die Entwicklung der modernen Apologetik von ihren Instinkten, d. h. den Interessen ihrer Selbsterhaltung im Tagesdrange geleitet ist, läßt sich besonders gut erkennen an dem absonderlichen Interesse, das diese Apologetik zur Zeit gerade der Verteidigung des 4. Evangeliums zuwendet, mit welchem Eifer sie aber in Wahrheit nur an der vollkommenen Diskreditierung des 4. Evangeliums arbeitet. Denn das wird das unfehlbare Ende des modernen Streits um die Evangelien sein und damit die Geschichte der Evangelienkritik einen nichts weniger als unwahrscheinlichen Verlauf genommen haben. Sie schien in der Periode des Rationalismus, in der sie anfang, auf den ersten Blick nur den Synoptikern ans Leben gehen zu wollen, und erlangte gegen diese mit der Verwerfung ihrer Apostolizität erstaunlich leichte Erfolge. Neuerdings scheint es dagegen vielmehr das 4. Evangelium zu sein, das auf dem Kampfplatze liegen bleiben wird. Erst auf diesem Boden hat die Apologetik sozusagen den Kampf gegen die Kritik aufgenommen. Ohne sich um die gewissermaßen schon preisgegebenen Synoptiker zu bekümmern, meinte man mit einem in deren Verteidigung nie gezeigten Eifer, sich der Apostolizität des 4. Evangeliums annehmen zu müssen, als ob hier die eigentliche Zitadelle der theologischen Position zur Verteidigung der Ueberlieferung der evangelischen Geschichte liege. So geriet man aber nur in ein völlig verzweifelteres Unternehmen hinein. Handelte die Apologetik mehr aus Einsicht in ihre Lage als im Drange ihrer Not, so nähme sie sich eher der Synoptiker an, um nachzuholen, was an ihnen gewissermaßen versäumt worden ist und den ganzen Prozeß der modernen Evangelienkritik von Anfang an zu revidieren. Zwar würde diese Revision gewiß nicht die Rettung der Apostolizität des Evangelienkanons zum



Schlußresultat haben, aber fürs nächste wenigstens der Apologetik immer noch bessere Aussichten eröffnen, als ihr bei der Frage der Apostolizität des 4. Evangeliums blühen. Mit dem Wahne, daß diese Apostolizität einen direkten wissenschaftlichen Angriff besser vertrage als die Synoptiker, während es in Wahrheit umgekehrt steht, ist jedenfalls nichts Ersprießliches auszurichten. Schließlich ist eine Grundschwäche des modernen Streites um die kanonischen Evangelien und eine Grundursache seiner Unfruchtbarkeit, daß er viel zu stark von romantischen Liebhabereien bewegt worden ist. Erst beim 4. Evangelium ist sozusagen das Interesse um den Streit, der rechte Eifer dafür erwacht und hat insbesondere die Apologetik sich aufstacheln lassen. Zu spät, denn sie hatte schon verspielt, und es war nur ihre Illusion, daß ihrem wachgewordenen Interesse ohne weiteres und um seiner selbst willen der Sieg gehöre. Im Gegenteil, die Sache, deren sie sich nun annahm, war nur eine besonders verzweifelte. Beim Streit um die Apostolizität des 4. Evangeliums kann die Apologetik ein ernstes Interesse nur insofern haben, als ihr von Vorteil sein mag, den Streit in den engen Schranken dieser Frage festzuhalten. Eine Einsicht, an der jedoch vorurteilsfreie Wissenschaft nur Anlaß finden wird, überhaupt für eine fruchtbare Lösung des Evangelienproblems die Fessel jener engen Frage abzuwerfen. Die Apostolizität des Evangelienkanons ist eine abgetane Sache: die Synoptiker sind in dieser Hinsicht schon preisgegeben, das 4. Evangelium hat nur noch die Stütze einer bodenlosen und vergänglichen modernen Liebhaberei, die sich einbildet, ihre Gelüste könnten etwas in der Sache entscheiden. Die moderne Aufgabe der Verteidigung des traditionellen Ansehens des 4. Evangeliums ist eine aus dem allgemeinen Gemenge von Zeitfragen willkürlich herausgegriffene und weckt bei ihren Bearbeitern, wie das solchen Aufgaben eigen ist, viel mehr als den Drang nach Erkenntnis den Trieb, sich die Arbeit möglichst leicht zu machen, d. h. die Erreichung des ins Auge gefaßten Ziels sich möglichst zu vereinfachen. Ohne daß man sich zunächst viel um die Synoptiker kümmert, soll wenigstens das 4. Evangelium unter dem Bann des Organismus des Kanons festgehalten werden und unter dem Schutz der Etikette seiner Apostolizität verharren. Man nimmt wenigstens bei ihm die Miene an als lasse sich sein Inhalt als eine eliminierbare Größe betrachten und für das theologische Rechenexempel, das bei ihm zu lösen, komme es lediglich auf die Form seiner Apostolizität an. Was braucht uns, meint man hier, überhaupt bei den Evangelien ihr charakteristischer sie gegen einander ausschließender Inhalt zu kümmern, wenn sie, sei es, alle apostolisch sind, oder doch Eines darunter zweifellos von dieser Etikette gedeckt ist? Und freilich, wer sich dieser Jesuitenlogik fügt, hat als wissenschaftlicher Kritiker der Evangelien verspielt, aber was ist das auch für eine Wissenschaft, welche mit Dingen fertig zu werden meint, wenn sie sich Stillstand vor ihrer Form auferlegen lassen zu können meint. Ueber diese hinaus wird den Blick auf den Inhalt sich keine



wissenschaftliche Ergründung der Dinge verwehren lassen. Und so ist auch in der Frage der Apostolizität der Evangelien oder auch nur eines darunter das Problem dieser Schriften überhaupt nicht beschlossen, damit überhaupt nicht zu lösen.

### 1. Orientierende Stichproben in die Apologetik<sup>1)</sup>.

Ewald, Götting. gel. Anz. 1863, 31. Stück S. 1216 (in der Anzeige von Renans *Vie de Jésus*): Die Sache des Joh.-Evangeliums steht jetzt so, „daß keiner, dem die Wahrheit lieber ist, als der finstere schädliche Irrtum, noch behaupten wird, das Evangelium sei nicht vom Apostel“. — „Es sei ein der Wahrheit, der Geschichte, der Vernunft hohnsprechender Wahn, wo nicht etwas Schlimmeres für die Verwerfung der Echtheit des Johannes oder der Synoptiker ein Recht und einen Platz innerhalb der Christenheit zu fordern oder auch nur zu suchen“. Die Leugnung der Authentie der Evangelien, dieser „die evangelische Kirche pestartig zerrüttende Wahn, ist erst nach dem Jahr 1760 aufgetaucht; die ganze frühere Zeit war zu ehrlich und zu mutvoll, um eine so feige Unwahrheit gebären zu können — auch dürfen wir wohl hinzufügen: wir können Achtung hegen gegen den Juden und Muselmann, der uns offen angreift; aber wir verachten in tiefster Seele die „wissenschaftlichen“ Schliche und Schleichwege, auf welchen das Judentum und Museltum in die christliche Kirche hineingepascht werden soll“ (Ströbel, Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, 1866 Heft 4, S. 785 f.). Auch Ed. Reuß (Geschichte der heil. Schriften Neuen Testaments 1864. § 218. S. 215 f.) beruft sich zugunsten der historischen Glaubwürdigkeit des Evangeliums auf seine vielen, das Vorurteil einer treuen, augenzeugenschaftlichen Erinnerung erweckenden historischen Notizen. Paul Cassel, Das Evangelium der Söhne Zebedäi. Berlin 1870, verteidigt die unbedingte Glaubwürdigkeit des Joh.-Evangeliums, stellt jedoch die Hypothese auf, es gebe die persönlichen Memorabilien der beiden Söhne Zebedäi wieder, und zwar sei K. 1—20 von Jakobus. Johannes habe dann später diese Arbeit mit einem Nachtrag K. 21 herausgegeben. Für die Veränderung der Zeiten ist es von Interesse, die Verschiedenheit des Tones zu beobachten, mit

<sup>1)</sup> Werke, die nicht näher berücksichtigt, aber zu nennen sind: Fr. Düsterdiek, Der Apostel Johannes und sein Evangelium. Vorträge. Hannover 1878. — H. Will. Watkins, Modern criticism considered in its relation to the Fourth Gospel. London 1890. Untersucht die äußere Bezeugung des Evangeliums und findet sie seiner johanneischen Herkunft günstig. Vgl. die Anzeige von R. Drummond, The Acad. 1890 Nov. 15 (No. 967 Sp. 444 f.). — G. Stosch, St. Johannes der Apostel. Gütersloh 1897 (52 S.). — G. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis aufs neue untersucht und verteidigt. 1. Th. Die Echtheit, Leipzig 1899 (IV, 186 S.), vgl. die Anzeige von Baldensberger, Theol. Literaturzeitung 1900, No. 10 Sp. 293 ff. — K. Weiß, Der Prolog des heiligen Johannes, eine Apologie in Antithesen (Straßburger Theologische Studien III, 2. 3). Freiburg i. B. 1899. Vgl. die Anzeige von Baldensberger, Theolog. Literaturzeitung 1900, No. 9 Sp. 296 ff.

dem die theologische Apologetik des 4. Evangeliums diese Entdeckung 1871 begrüßte. Zum Schrecken, das dieses enfant terrible unter seinen eigenen Genossen damit verbreitet, s. die Notiz von K. in Hengstenberg's Evangelischer Kirchenzeitung Februar 1871 S. 117 f. Die heutige Apologetik ist milder. Bei Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II (Leipzig 1899) S. 480, ist fast etwas wie Interesse an die Stelle ent-rüsteten Abscheus getreten. So viel weicher ist auf diesem Gebiete selbst ein Zahn geworden. In der Tat, woher nähme die Apologetik noch den Mut zur Zimperlichkeit gegen Abenteuer? Sie sieht nach-gerade selbst ein, daß sie ohne dergleichen in dieser Welt nicht fortkäme. Der geistreichelnde „Cassel“ ist vielmehr ein Mann nach dem Geschmack der neuesten Theologie.

„Wir gestehen geradezu, daß von allen, welche bis auf ihn das johanneische Evangelium behandelt haben, Baur das Meiste geleistet hat, um die innere Einheit, den innerlich notwendigen Fortschritt und Zusammenhang desselben nachzuweisen“. (Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt. 1. Band, 2. Auflage Nürnberg 1875, S. 180). Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums. Leipzig 1874, S. 138 ff., findet in der Darstellung des Verfassers überall Spuren des „Augenzeugen“. Dabei die abgeschmackte Versicherung: „Hier ist alles schmucklos und einfach. Es ist nicht der Dichter, der seine Phantasie arbeiten läßt, oder der Künstler, der Gemälde entwirft, sondern der Kopist, der die Wirklichkeit abschreibt“ (S. 140). Selbst Luthardt spricht von einem „subjektiven Charakter“ des 4. Evangeliums und erklärt sich z. B. damit den Umstand, daß sich Johannes zu nennen vermeide. „Würde seine Schrift so objektiven Charakter an sich tragen, wie etwa das 1. Evangelium, so würde er auch von sich so in der dritten Person mit Namen reden können, wie dort von Levi Matthäus 9, 9 die Rede ist. Aber seine Schrift ist nicht so objektiven Charakters. Er müßte von sich in der ersten Person reden. Aber sein Ich so hervortreten zu lassen, widerstrebt ihm. So umschreibt er es“ (a. a. O. S. 146). Ueber den „subjektiven Charakter“ des 4. Evangeliums, den er zugesteht, läßt sich Luthardt S. 196 ff. aus. Die „Subjektivität“ des Evangeliums soll nur nicht dem Begriff „historische Willkürlichkeit“ gleichgeachtet werden wie s. Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 122. Das sei „ein Mißbrauch der Sprache“. Nur wenn sich das eigene Gedankenbild des Beschauers an die Stelle des wirklichen Spiegelbildes des Objekts geschoben hätte, könnte man so sagen. Ist in Jesus wirklich die Ewigkeit in die Zeit und die Transzendenz in die Diesseitigkeit eingetreten, dann ist die Darstellung des 4. Evangeliums im höchsten Sinne wahr (S. 197). Richtig verstanden sei allerdings das Geschichtliche im Dogmatischen untergegangen (Hilgenfeld, Evangelien S. 248). Das Dogmatische sei eben die Seele der Geschichte, welche aus dem Leib der Geschichte überall herausleuchtet. „Ohne eine gewisse Freiheit in der Behandlung des geschichtlichen Stoffs

ist das allerdings nicht möglich, und zwar ohne eine größere Freiheit in der Behandlung derselben, als wir nach unserer Weise der Geschichtsschreibung sie uns und andern zugestehen. Aber man stand im Altertum überhaupt und auf dem biblischen Boden speziell anders zum geschichtlichen Stoff als wir“ (S. 198). Im Folgenden ist Luthardt unglücklich genug selbst des Thucydides, als objektivsten aller Geschichtsschreiber, in diesem Zusammenhang als Beispiels zu gedenken (S. 198). Wir dürfen die Freiheit nicht für Willkür halten. „Uns ist allerdings eine solche freie Behandlung eines gegebenen geschichtlichen Stoffes etwas Fremdes. Wir haben einen anderen Begriff von historischer Treue gegenüber dem äußeren Tatsächlichen als die biblischen Geschichtsschreiber und vor allem der Verfasser unserer Schrift. Nicht die Tatsachen als solche sind jenem und diesem die Hauptsache, sondern die Sache (S. 199 f.). „Freilich nur einer, der seiner Sache gewiß ist, der Jesum Christum wirklich erfahren und ihm dem geschichtlich Erschienenen in sein Herz und in das Geheimnis seines Wesens geschaut hat und von dieser Erfahrung nun selbst lebt — nur ein Solcher durfte solches wagen“ (S. 200). „Allerdings forderte eine solche Freiheit gegenüber der äußeren tatsächlichen Wirklichkeit einen längeren zeitlichen Zwischenraum zwischen der Erfahrung und der Wiedergabe. Es mußte die Erfahrung zuerst innerlich verarbeitet werden und in das eigene Geistesleben übergehen, damit das Zufällige in der äußeren Geschichte zurücktrete und der Geist der Geschichte selbst frei werde. Aber das 4. Evangelium ist auch das späteste.“ (S. 200). Verhältnismäßige Gleichgültigkeit des Urchristentums überhaupt gegen den Tatbestand des Lebens Jesu im Einzelnen (S. 200 f.). „Wenn deshalb alle Evangelien ein subjektives Moment haben, so ist dieses (das vierte) das subjektivste“ (S. 202).

Beyschlags Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866 leugnet die Realität der Präexistenz des johanneischen Christus. Sehr gut widerlegt von Pfeiderer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1866 S. 241 ff., der die gänzliche Unhaltbarkeit der Exegese Beyschlags nachweist und wiederholt auf einen Hauptfehler der Beyschlagschen Argumentation aufmerksam macht, nämlich eigene dogmatische Begriffe und Vorurteile dem Evangelisten unterzuschieben und von hieraus seine Vorstellungen erst zurechtzusetzen s. z. B. S. 245. 250. 251. 256. 259. In der Tat übersieht Beyschlag beständig, daß es sich bei solcher Untersuchung zunächst nur um die Ansichten des Evangelisten handelt, und daß diese völlig unabhängig von Konsequenzen, die sie etwa in unserem Kopfe haben zu müssen scheinen, darzustellen sind, dies um so mehr, da der Evangelist zum größten Teile von Voraussetzungen ausgeht, mit Begriffen arbeitet, die für uns keinen Sinn haben; vgl. z. B. die alberne Bemerkung Beyschlags über die *δόξα* bei Pfeiderer S. 252. Beyschlag, Theolog. Stud. und Krit. 1874, S. 608 erklärt, daß hinter der rein literarischen Frage, ob der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sei oder nicht, die für ihn „ungleich wichtigere“

liege: inwiefern das 4. Evangelium eine historische Schrift sei, „eine Urkunde des Lebens Jesu“. Die johanneische Frage formuliere sich für ihn dahin, ob das 4. Evangelium als „ein wesentlich ideelles, spekulativ-poetisches Werk eines Späteren, oder ein bei allein ideellen Gesichtspunkten wesentlich historischer Bericht eines Augenzeugen und Apostels anzusehen sei“ (S. 611). Denn ganz zu trennen seien die Echtheits- und Geschichtlichkeitsfrage in einer „gesunden Behandlung des johanneischen Problems“ nicht (S. 610 f.).

Die unglückliche Idee Luthardts, das Evangelium damit zu verteidigen, daß es seine Idee nicht in die Geschichte gelegt, sondern aus ihr herausgenommen habe, ist aus Baur genommen, welcher Kanonische Evangelien, S. 238 (hypothetisch) schreibt: „Die Hauptidee des Evangeliums kann ja auch aus der Geschichte selbst abstrahiert, und nur aus diesem Grunde zum leitenden Gesichtspunkt des Ganzen erhoben worden sein“ usw. Auch Beyschlag, der gegen Baur das Dilemma abweist (kanonische Evangelien S. 87), ob entweder die Idee nur verschwindendes Moment an einer rein geschichtlichen Tendenz oder die Geschichtserzählung bloße Erzählungsform, bloße Einkleidung der Idee sei, bemerkt: „Es gibt doch wohl ein Verhältnis von Idee und Geschichte, das zwischen diesen beiden Möglichkeiten in der Mitte liegt, ein Verhältnis des Gleichgewichts oder vielmehr der Kongruenz, vermöge dessen die der Geschichte selbst abgelassene Idee der rechtmäßige Leitstern der Auswahl und Behandlung des Stoffes wird“ (S. 613). Diese Möglichkeit nehme Baur niemals im Ernste an, wiewohl seine starre Voraussetzung der notwendigen Ungeschichtlichkeit der johanneischen Darstellung als einer von einer Idee beherrschten auch seine eigene Geschichtsschreibung verurteile (S. 614 f.). Allein jedermann weiß, daß diese abstrakte, alles sogenannten Ideen unterwerfende Geschichtsschreibung Baus nicht die starke Seite derselben ist, und Beyschlag würde dies selbst wohl anderwärts zu allererst gestehen. Auch handelt es sich ja bei Baur nur um Pragmatismus der Geschichte, um den Zusammenhang vorliegender Tatsachen. Eine Umwandlung dieser Tatsachen der Idee zu lieb, wie sie im 4. Evangelium vorliegt, würde ja natürlich unverzeihlich sein. Allein zu jeder echten Geschichtsschreibung gehört ein *b e s c h r e i b e n d e s* Element, dies ist die Hauptsache und ruht nur auf Beobachtung. Sogenannte Ideen des Geschichtsschreibers verderben die Sache nur, namentlich auch das „Ideen ablauschen“.

Das Baur'sche Entweder-Oder meint daher Beyschlag dahin „verbessern“ zu dürfen, „ob im Evangelium Johannes ein wesentliches Kongruenzverhältnis von Idee und Geschichte walte, oder ob vermöge wesentlicher Inkongruenz von Idee und Geschichte die letztere hier nur die äußere Erscheinungsform, die unwesentlichere und daher dichterisch frei gestaltete Hülle der Idee sei“ (S. 614). Wer wird sich auf ein so absurdes Dilemma einlassen und theologisch den Disput führen, wo es sich um die schlichte Auffassung von Tatsachen handelt, hier z. B.



um das Verhältnis der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums zur Synoptik? Aber der Evangelist konnte vermöge der ihm eigenen „christlichen Denkart“ nicht so dichterisch frei mit der evangelischen Geschichte walten, wie Baur und seine Schüler annehmen. Denn er hatte eben nicht Ideen, sondern „Tatsachenglauben“ (S. 616). Sein Glaube ist ein „richtiger Tatsachen- und Geschichtsglaube“ gewesen (S. 617). Auf die Erhebung der Frage, welcher Art der Glaube des Evangelisten gewesen sei, bildet sich Beyschlag sehr viel ein (s. S. 616), auch mag er recht haben, wenn er manche Wendungen Baur's (s. z. B. Kanonische Evangelien S. 96) abweist, welche den Evangelisten zu sehr zu einem gegen historische Tatsachen gleichgültigen Idealisten machen. Aber sonst betritt er einen für ihn selbst höchst gefährlichen Boden. Denn nur ein theologisch verbildeter Verstand wird glauben, daß der so eifrig dem Evangelisten vindizierte „Tatsachen- und Geschichtsglaube“ ihn zum besonders treuen Referenten der evangelischen Geschichte machte. Gerade das Gegenteil ist der Fall, da eben deswegen der Verfasser viel zu sehr mit seinem Willen bei der Sache beteiligt war. Schon den Prolog fasse Baur falsch auf, indem er verkennet, daß er seinen Schwerpunkt nicht in der Idee als solcher, sondern in der zur Tatsache verwirklichten Idee habe; er führe das Heil „nicht auf das universelle Scheinen des Logoslichts zurück, dessen wesentliche Erfolglosigkeit vielmehr Vs. 5 konstatiert wird, sondern auf die geschichtliche Konstruktion dieses Lichtes in Jesu von Nazareth und darum hat der Verfasser des Prologs unmöglich die Tatsache und Geschichte der Heilerscheinung, wie Baur will, als das wesenlose Gewand der Idee behandeln und nach rein ideellen Gesichtspunkten dichterisch damit umspringen können, sondern dieselbe heilig halten müssen als das Heilsfundament und für ihn selbst“ (S. 621). Das ist eben der Unsinn, ganz abgesehen davon, ob Beyschlag's Exegese des Prologs richtig ist. Als ob „Heilighaltung“ einer Person unter Menschen sich nur durch starkes Konservieren der Lüge ihrer Biographie zeigte, und nicht vielmehr in Idealisierung. Alle idealisierenden Kräfte des Menschen bäumen sich gegen den theologischen Stumpfsinn und die dürre Prosa solchen Geredes. Auch mögen sich die Poeten bei dem „gebildeten“ Beyschlag für das Bezeichnen ihres Tuns mit „Umspringen“ bedanken. — „Wer einmal heilige Geschichte hat und glaubt, wird auch eine unüberwindliche Scheu haben, etwas an derselben ab- oder zuzutun; seine heilige Geschichte wäre ihm sonst nicht mehr heilig“ (S. 624). Die ganze Menschen- und Kirchengeschichte protestiert.

Für den Evangelisten hängt das Heil der Menschheit an S t e r b e n und A u f e r s t e h e n Jesu. „Das ist eine Frucht, die nur sein geschichtliches Leben als solches tragen kann, die mithin demselben als geschichtlichem einen spezifischen Heilswert verleiht und den Charakter einer heiligen Geschichte, eines Glaubensgegenstandes aufprägt“ (S. 621 f.). Wie kann einem so glaubenden Mann sich das geschichtliche Leben



Jesu, das als solches die himmlische Frucht trägt, sich verflüchtigt haben zur bloßen Erscheinungsform der zeitlosen Idee (S. 624). Ueber all dem Gerede vergißt Beyschlag, daß es sich hier um die schlichte Frage handelt, ob der Evangelist die evangelische Geschichte ganz wie sie geschehen ist oder nicht erzählt. Welches Gewicht er selbst im Kleinsten auf das Tatsächliche legte, zeigt besonders 9, 7. Der Evangelist „kann geirrt haben, wenn er in der Kap. 18, 9 angeführten Schutzrede Jesu für seine Jünger die Erfüllung des Kap. 17, 12 mitgeteilten Gebeteswortes, oder wenn er Kap. 19, 23—24 in dem Verfahren der Kriegsknechte die buchstäbliche Erfüllung einer poetisch-parallelistischen Psalmenstelle fand: aber die Tatsachen, in denen er solche Erfüllungen erblickte, e r d i c h t e t haben kann er nicht, wenn er nicht ein wahnwitziger Lächerer war, der mit Dingen, die ihm selber heilig waren, ein verlogenes Spiel trieb“ (S. 625). Gut gebrüllt Löwe! Es ist aber doch anders. — Und was ist eine poetisch-parallelistische Psalmenstelle? Beyschlag fährt fort: „Die Tragweite dieses Gesichtspunktes für den gesamten Bestand der johanneischen Geschichtsdarstellung liegt auf der Hand“ (S. 625). Gewiß für den, der wirklich meint, damit habe Beyschlag den ganzen Baur totgeschlagen. Eher das 4. Evangelium.

Es folgen bei Beyschlag ähnliche Betrachtungen über die von Baur angenommene Erdichtung des Datums des Todestages Jesu (S. 626). Man mache klar, „wie Einer seinen weltüberwindungsgewissen Glauben auf seine eigenen bewußten Erdichtungen als auf göttliche Tatbeweise zu fundamentieren vermag“ (S. 627). Sollen aber auch die nach synoptischen Motiven frei zusammengedichtet sein, so fragt sich: „Konnte der Evangelist den Glauben seiner Leser auf e r d i c h t e t e Tatsachen gründen wollen (20, 30. 31), ohne sich eines wahrhaft jesuitischen Verfahrens schuldig zu machen?“ (S. 628). Umsonst suchten Baur und Keim vom Evangelium, wie sie es auffassen, den Vorwurf des frommen Betrugs fernzuhalten (S. 630 f.). Gerade wenn man Beyschlags „Geschichtsglauben“ für den Evangelisten akzeptiert, kann bei seinen Erdichtungen von frommem Betrug nicht die Rede sein. Von diesem ist nur da die Rede, wo der Erfinder selbst kalten Herzens und des Glaubens an seine Erfindungen ermangelnd damit den Glauben a n d e r e r gefangen nehmen will. Allein davon ist ja gerade hier nicht die Rede. Der Evangelist war, wiewohl Erfinder, doch sicher auch der gläubigste Leser seines Evangeliums. Er hat glaubend und ohne Absicht auf einen fremden Willen, insofern auch als willenloser Künstler erfunden. Die Berufung Scholtens (übersetzt von Lang S. 347 f.) auf die Natur des historischen Romans tut es nicht; „denn ein Walter Scott verlangt für seine poetisierte Geschichte keinen religiösen Glauben, will keinen Trost im Leben und Sterben auf seine Erdichtungen gründen“ (S. 631). Ganz gewiß ist es Unglaube, der beim 4. Evangelium das Wort Erdichtung aussprechen wird, aber es ist gewiß kein Glaube, der ihn so plump verteidigt. Wir leben, sagt man, in einer glaubenslosen Zeit. Es

mag sein und wir Kritiker mögen es beweisen. Aber gewiß unsere Apologeten nicht minder. An ihnen mag es eine richtende Zukunft vielleicht noch eindringlicher beweisen.

Der Evangelist kann sinnliche Zeugnisse, die er zur Erzeugung des Glaubens in Anderen für notwendig hielt, unmöglich für sich selbst entbehren und für seine Person von deren Nichtrealität überzeugt sein können (S. 631). Das erkennt auch Strauß an, bei Strauß aber sind vollends der Glaube und das Evangelium des Evangelisten „Irrenhauser-scheinungen“ (S. 632). Um den Wundern des Evangeliums zu entgehen, hat man „Verrücktheiten“ in dasselbe hineingetragen (S. 632). Somit beruht die „antijohanneische Hypothese auf einer psychologisch absurden und unmöglichen Voraussetzung“ (S. 632). Kann der Evangelist so nicht zur geschichtlichen Wahrheit gestanden haben, wie man hier annimmt, „so folgt auch das Positive, daß er wahre Geschichte hat schreiben wollen und zu seinen auffallenden Abweichungen von der synoptischen Darstellung guten geschichtlichen Grund gehabt haben muß“ (S. 633). Beyschlag verteidigt die Glaubwürdigkeit des Evangeliums damit, daß der Verfasser des Evangeliums „Geschichtsglauben“ hatte. Für jeden vernünftigen Menschen ein Grund, diese Glaubwürdigkeit zu bezweifeln, da, solange Menschen Menschen sind, je mehr einer eine Geschichte mit „Geschichtsglauben“ schreibt, er ein um so schlechterer Beschreiber derselben sein wird, weil sein Wille seine Erkenntnis viel zu sehr trübt. Daher wußte die alte kirchliche Inspirationslehre recht wohl, was sie wollte, indem sie die biblischen Schriften mit der Annahme ihres göttlichen Ursprungs schützte. Eben weil sie als menschliche Schriften unter Voraussetzungen geschrieben wären, welche ihre Glaubwürdigkeit nur aufs Höchste gefährden könnten, sollten sie unter göttlichem Beistand zustande gekommen sein. Die Kirchenlehre kennt die Welt und die menschliche Natur, aber unsere moderne protestantische Orthodoxie ist im eigentlichen Sinne des Worts dumm. Sie geht von allerlei konfusen und sentimental Empfindungen und Vorstellungen über Welt und Menschen aus.

Behält man die streng kirchliche Schätzung und Erklärung des Joh.-Evangeliums im Auge, so wird man mit Staunen wahrnehmen, daß selbst für die Apologeten die Möglichkeit einer Christologie wie der des Joh.-Evangeliums im Munde eines Apostels ein Problem geworden ist. Vgl. z. B. Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874, S. 219 f. Soll diese Christologie auch nicht erst „späteren Zeiten und fernstehenden christlichen Philosophen“ möglich gewesen sein, so wird doch für ihre Entwicklung die Notwendigkeit einer gewissen Spanne Zeit angenommen, in welcher man „die Linie der geschichtlichen Person Jesu bis in das Geheimnis des göttlichen Wesens ziehen lernte“ (S. 220). Und weil es auch sonst „dreißig Jahre nach Jesu Hingang“ Beispiele von Erhebung Jesu zur Gottheit gibt (Apokalypse und Hebräerbrief), soll auch die Höhe der johanne-

ischen Christologie nicht gegen den apostolischen Ursprung des Evangeliums sein (S. 221). Vor solchen Betrachtungen fragt man sich, warum denn eigentlich die Apologeten mit den Kritikern streiten. Wie es scheint darum, ob jene Lehrzeit im Linienziehen 30 Jahre oder mehr betragen mußte. Beyschlag, Theol. Stud. und Krit., 1874, S. 607 erkennt die Existenz einer „johanneischen Frage“ an. Es sei nicht in Abrede zu stellen: „die noch vor 30 Jahren allgemeingültige Betrachtung des 4. Evangeliums als der bei weitem zuverlässigsten Urkunde des Lebens Jesu besteht in dieser Unbedingtheit nicht mehr; für u n s e r e Augen, wie wir sie als Kinder dieser Zeit nun einmal haben, zeigt dasselbe ein historisch-literarisches Problem, dessen befriedigende Lösung der Unbefangene weder den seitherigen kritischen noch den apologetischen Bemühungen zuzuerkennen vermag“ (S. 608). Beyschlag wagt es, Baur lächerlich zu machen und überschreitet damit vollkommen die ihm gebührenden Schranken. Schließlich leitet Beyschlag Baur's Kritik aus „Unglauben“ ab (s. Theol. Stud. und Krit. 1875, S. 478. Gegen Beyschlag s. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1877, S. 1 ff. Vgl. Godet, Commentaire sur l'évangile de Saint Jean. 2<sup>ème</sup> édit. I p. VI). Allein wenn man, wie Beyschlag und Godet, seine Glaubensfracht dem Fahrzeug der Wissenschaft überlassen hat, damit Schiffbruch leidet und nun mit dem durchnäßten Dinge, das man noch rettet, wiederans Ufer eilt, und sich damit breit macht, als sei nichts geschehen, so verdient das weiter nichts als Verachtung. Nur der schlichte Gläubige darf sich der Wissenschaft gegenüber mit Anspruch auf Respekt auf seinen Glauben berufen. Wer ihn selbst riskiert hat, soll auf jeden Fall davon schweigen.

Godet, Commentaire sur l'évangile de Saint Jean, 2<sup>ème</sup> édit., I, 364 (Paris 1876). „L'animosité de la critique contemporaine contre cet écrit a son point de départ dans un principe a priori, la négation du surnaturel dans l'histoire de l'humanité.“ Es mag sein, daß der Schriftkritik der Neuzeit schließlich etwas der Art zugrunde liegt. Aber die ungeheure Stärke der Kritik ist gegenwärtig, daß es darauf so wenig ankommt, daß ehe davon die Rede ist, so viele andere Probleme und Fragen daran kommen, und hier die Apologetik mit solcher Dummheit geschlagen ist. Wenn Godet selbst über den apostolischen Ursprung des Evangeliums auf der vorhergehenden Seite sagt: „Et si impossible qu'il paraisse de tracer une ligne de démarcation parfaitement précise entre ce qui appartient à l'objectivité historique et ce qui revient à la subjectivité de l'apôtre, dans cette reproduction, nous pouvons être assurés, par le sentiment d'adoration qu'il portait à son Maître et par la comparaison même avec les évangiles synoptiques, qu'il n'a altéré ni pour le fond, ni pour la forme, l'histoire et l'enseignement de Jesus“ — so wird vermutlich mancher, wenn auch nicht er selbst, meinen, daß es nicht gerade Scheu vor dem Uebernatürlichen ist, wenn man sich weigert, mit solchem Gerede die Frage des 4. Evangeliums für gelöst zu betrach-

ten. — Ein Verteidiger der konsequenten kirchlichen Ansicht vom 4. Evangelium kann ein Meister literarischer Kritik sein. Er nimmt den vorliegenden Fall eben als einen durch sich selbst außerordentlichen aus. Unseren modernen rationalisierenden Apologeten sieht man sofort die gänzliche Unfähigkeit für alle literarische Kritik an.

Godet a. a. O. II, 257. Zur Abweisung des Nikodemus 3, 3: „Si, comme le pense Mr. Renan, Jésus n'avait été qu'un jeune enthousiaste, préoccupé de la mission qu'il s'était donnée à lui même, n'eut-il pas été enivré par la perspective de voir se ranger au nombre de ses adhérents un homme aussi considérable ainsi que les collègues au nom desquels il parlait, et peut-on croire, que ce sentiment ne l'eut pas entraîné à un tout autre langage? Le sentiment assuré de la divinité et de la sainteté de sa mission pouvait seul en ce moment le préserver d'un faux pas“. — Allein was muß man für ein Mensch sein, wenn man sich das hier von Jesus vorausgesetzte Verhalten nur dadurch erklären kann, daß er ein Gott war! Sehr selten ist doch gegenwärtig die ganz freche Harmonistik, welche ohne weiteres bei ihrer Auslegung des 4. Evangeliums von der Ineinanderschränkung des synoptischen und johanneischen Christusbildes ausgeht wie z. B. Godet II, 273 f., der 3, 12 auf die erste Predigt Jesu bei den Synoptikern bezieht (Mark. 1, 15 und Bergpredigt) und daher in dieser Stelle den Gegensatz der Lehrweise Jesu im 4. Evangelium und bei den Synoptikern ausgedrückt findet (S. 274).

Der Evangelist sagt 4, 8 ausdrücklich, daß Jesus allein gewesen. Godet erlaubt sich zu vermuten, daß Johannes bei ihm gewesen (II, 330 f.). Denn die Apologetik bedarf ihn als Ohrenzeugen für das Gespräch K. 4. — Godet II, 430 (bei Gelegenheit von 5, 9—30): „Pour supposer que de telles paroles aient pu être fabriquées à froid par un penseur chrétien, il faut n'avoir pas entrevu la superficie des profondeurs de vie religieuse et morale qui s'y découvrent“. — Aber warum muß denn der Verfasser des Evangeliums, wenn er auch dichtet „fabriquer à froid“? Das ist doch nur Karrikatur der Ansicht, die Godet bekämpft. Godet III, 39 weist eine Reihe von alttestamentlichen Typen im 4. Evangelium nach und fährt fort: „Voilà le quatrième évangile. Qu'on apprécie d'après cela l'opinion de ceux qui font de ce livre un écrit étranger ou même opposé à l'ancienne alliance. Toutes les racines de la pensée chrétienne y plongent au contraire dans le sol de l'ancien testament“. — Wen bestreitet eigentlich Godet hier? Doch nicht die kritische Ansicht vom 4. Evangelium, die durchaus keine allgemeine Ursache hat, das Vorhandensein alttestamentlicher Typen, und wenn sie sich fänden, noch mehrerer als Godet zu finden meint, im 4. Evangelium zu bestreiten. Soll freilich behauptet werden, daß dieser typische Gebrauch des Alten Testaments auf den Apostel Johannes als Juden führen, so ist das freilich Unsinn.

Welche Verlegenheiten die Datierung des 4. Evangeliums der Apologetik bereitet, kann die Vergleichung der neusten Versuche, beson-



ders anschaulich lehren. Wuttig, Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit, Leipzig 1897 sieht ein, daß das Evangelium das Werk des Alters des Apostels Johannes kaum sein kann (S. 134), und sieht sich dadurch gedrängt, seine Abfassung noch über das Jahr 64, das Martyrium des Petrus hinaufzusetzen (S. 82) und dem 4. Evangelisten die Priorität vor den Synoptikern zuzuerkennen, und jede Rückbeziehung des Johannes auf die Synoptiker zu bestreiten (S. 52), ohne übrigens dadurch verhindert zu sein, am „ergänzenden“ Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern festzuhalten (S. 96 ff.). Zahn dagegen vermag an eine Abfassung des Joh.-Evangeliums vor dem Jahr 70 nicht zu glauben, (s. Zahns genauere Charakterisierung der Abfassungszeit, Einleitung II, 550) und ist nicht im Zweifel darüber, daß das 4. Evangelium die Synoptiker voraussetzt, wofür er selbst einen sehr eingehenden Beweis liefert. (Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig 1899 S. 498.) Wie denn Zahn auch kein Bedenken hat gegen die Abfassung des Evangeliums im Alter des Apostels Johannes S. 556, im Gegenteil, im Laufe seiner apologetischen Demonstration vielfach Gewicht darauf legt, daß ihm für die Datierung des 4. Evangeliums die Tradition Zeit läßt, bis gegen das Jahr 100. Von seinem Standpunkt aus kann er auch so noch allenfalls mit K. 21 zurechtkommen, das er zwar für einen fremden Nachsatz zum Evangelium K. 1—20 hält, an dem er indessen dem Johannes immer noch persönlichen Anteil beilegt. Daß die gemeine, die traditionellen Grundannahmen über das Evangelium verteidigende Apologetik sich nachgerade nur noch auf den Grenzen des religiösen Wahnsinns bewegen kann, zeigen die Schlußworte des Vorworts bei O. Wuttig, S. IV und S. 134.

Bramarbasse der Apologetik lieben beim 4. Evangelium so zu reden, als bedürfte es für sie zur Entscheidung des Problems nur eines Federstrichs oder auch nur einer Handerhebung, z. B. nur eines Hinweises auf 13, 23 (vgl. z. B. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 470). Man achte aber nur auf die Gelegenheiten, bei welchen diese stolzen Gebärden auftauchen. Es handelt sich ungefähr jedesmal um ein besonders lästiges Auslegerkreuz, und um Abschüttelung eines solchen Kreuzes handelt es sich doch wohl auch insbesondere bei 13, 23. Aber man vergleiche auch den Ton der Apologetik bei 19, 35. Die theologische Apologetik des Evangeliums ist selbst zu einem gewissen Eifer gelangt, ihm den Evangeliencharakter wegzudisputieren. Vermeintliche Verteidiger der „Echtheit“ des Werks erklären es für einen „Evangelienkommentar“. Ja diese theologische Apologetik ist beim 4. Evangelium zur Zeit in der Tat auf dem besten Wege, sich um den Verstand zu reden, wozu die Theologie überhaupt bei der Sucht für Geistreichigkeiten, denen sie zu verfallen im Begriff steht, auf dem besten Wege ist. Kein Wunder, daß die Apologetik der Gegenwart soviel weicher geworden ist, als sie noch vor wenigen Jahrzehnten war.

## 2. Fr. von Uechtritz: „Studien eines Laien“ <sup>1)</sup>.

Der Freund von Friedrich Hebbel, Friedrich von Uechtritz, ist vor Allem ein Gentleman, bescheiden und zu gebildet, um sich nicht allem Modernen, auch der von ihm bekämpften Kritik, verwandt zu fühlen, seinen Gegenstand vor Allem mit dem Herzen behandelnd, dabei ein halber Dichter und auch als solcher sehr nachgiebig. In seiner Kritik pietätvoll und schüchtern, auch vorsichtig, sorgfältig und umsichtig und, bei allen Lücken seiner Kenntnisse und seiner methodischen Schulung, wohl vorbereitet. Freilich entsetzlich redselig. In verzweifelten Fällen gibt sich Uechtritz lieber selbst preis, als daß er grob und leichtfertig zuführe. Auch Uechtritz gerät in den Ton des religiösen Romans, immerhin kann man von ihm sagen, daß er dichtet (wenn auch schlecht). Dagegen vermeidet er wohlfeile Einfälle, welche nur aus dem Bemühen stammen, alles, was einer Hypothese dienen kann, zusammenzuschleppen und auch die Phantasie der Leser durch einen künstlichen Schein von Deutlichkeit und Realität des angenommenen Vorgangs zu ködern. Uechtritz braucht für das 4. Evangelium als Verfasser ein sehr verborgenes, nur in sehr beschränkter Weise in der Christengemeinde an die Öffentlichkeit hervorgetretenes Wesen. Fein empfindend und scharf sehend macht Uechtritz das „Selbstzeugnis“ des Evangelisten geradezu zum Ausgangspunkt seiner Deutung desselben und gewinnt Grundgedanken seiner Charakteristik des Evangeliums daraus.

Man ist mit Uechtritz als Laien wirklich aus der Welt professorlicher Rechthaberei heraus. Auch gegen den wissenschaftlichen Gegner wird der Ton urbaner Billigkeit und Schätzung nicht aufgegeben, abgesehen von den zahlreichen bescheidenen Vorbehalten des Laienstandpunkts bei ihm.

„Der Verfasser des 4. Evangeliums hat durch die Aufstellung dieser Bilder (Jesu) eine Wirksamkeit auf die Jahrtausende geübt, die über die Wirksamkeit aller Apostel mit Ausnahme des Paulus und vielleicht des Petrus hinausreicht.“ (F. von Uechtritz, Studien eines Laien S. 284.) Eine solche Schätzung des Evangeliums wird durch die Lage, in welcher man sich mit der Tradition über die Person des Verfassers befindet, vollends dazu getrieben, die Bedeutung dieser Person in ihrem Buche aufgehen zu lassen, also, -- nimmt sie zugleich diese Person ernst, auch insofern der Evangelist in seinem Werk in seinem eigenen

<sup>1)</sup> „Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und die Bedeutung des Evangeliums nach Johannes“ von Friedrich von Uechtritz sind in Gotha bei F. A. Perthes 1876 erschienen. Der Verfasser wurde am 12. September 1800 in Görlitz geboren, studierte Jus und Philosophie in Leipzig, trat seine Laufbahn als preußischer Justizbeamter 1821 in Berlin an und beschloß sie 1858, indem er als Geh. Justizrat seine Stellung am Landgericht zu Düsseldorf niederlegte, um sich seiner ziemlich vielseitigen Wirksamkeit als Schriftsteller ganz zu widmen. Er starb in Görlitz am 15. Februar 1875. Ueber ihn vergl. „Erinnerungen an Friedr. von Uechtritz und seine Zeit in Briefen von ihm und an ihn“. Leipzig 1884.

Namen und unter keiner Hülle reden soll, — auch dazu, dem Lebenslauf dieser Person in der Wirklichkeit Verborgenheit anzukonstruieren. Und das findet denn auch bei Uechtritz in höchst charakteristischer Weise statt. Für ihn ist im Grunde ein Hauptgrund gegen die Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes, dessen viel zu große Notorietät. In einem ganz richtigen Gefühle, daß, was man vom Apostel Johannes weiß, teils durch seine Beschaffenheit, teils durch seine Menge, in gar keinem richtigen Verhältnis zum Evangelisten steht, oder anders gesagt, daß auch, wenn man meint, das 4. Evangelium dem Apostel Johannes beilegen zu müssen, dieser Apostel als Verfasser des Evangeliums (und der Briefe) doch ein ganz anderer ist, als die sonst unter diesem Namen bekannte Figur, und bei dieser nichts auf eine Bedeutung führt, wie sie dem Verfasser des 4. Evangeliums durch sein Buch zugefallen ist (oder daß der Verfasser des 4. Evangeliums, mag man ihn Johannes Sohn des Zebedäus nennen oder anders, so wie er im Evangelium dasteht, doch nur ein ganz unbekannter Mann ist). Im Gefühle von allem dem gibt Uechtritz sehr richtig auf, die Verteidigung der Authentie des Evangeliums auf seine Herkunft vom Apostel Johannes zu stellen. Ein sonst ganz Unbekannter, wenn er nur Jünger Jesu war, tut hier viel bessere Dienste. Daher verstärkt denn auch Uechtritz seine Apologie keineswegs, indem er sich nun doch darauf einläßt, dem Verfasser einen historischen Namen zu geben. Uechtritz scheut sich (S. 79 f.) nicht, von einem dichterischen Charakter des Evangeliums zu reden und hält dabei seine Annahmen über Authentie und Glaubwürdigkeit des 4. Evangeliums durch das Verhältnis der Religion zur Poesie und zur Geschichte, wie er, Fr. von Uechtritz, es sich denkt, für hinreichend geschützt. Wie sich diese seine Vorstellungen von diesen Dingen zu denen des Evangelisten verhalten, wird nicht weiter bedacht. In der apologetischen Tendenz, in welcher es bei Uechtritz geschieht, ist die Anwendung des Begriffs der „Dichtung“ auf das 4. Evangelium ganz unzulänglich. Natürlich kommt er zunächst mit den Synoptikern und der Frage, inwiefern ihnen der Charakter religiöser Dichtkunst vollständig abgesprochen werden darf, in Konflikt (S. 81 f., Anm.). Noch schlimmere Verwirrung offenbart sich aber S. 82, wo doch auch Uechtritz darauf bestehen muß, daß das johanneische Evangelium „auf historischem Hintergrund, auf Erinnerung an Erlebtes und tatsächlich Geschehenes ruht“ und andererseits doch ein „dichterischer Sehergeist als Grundquelle im Zentrum des Evangeliums waltet“. Was nun ausgeführt und am Gespräch Jesu mit der Samariterin (4, 7 ff.) exemplifiziert wird (S. 81 ff.), läßt den Leser in völliger Verwirrung darüber, womit er es denn im 4. Evangelium zu tun hat, mit historischer Erinnerung — zumal Uechtritz selbst die Augenzeugenschaft gelegentlich preisgibt, z. B. S. 82 f., 385, 388 — oder mit dichterischem Sehergeist, oder doch wo das eine sich vom andern im Evangelium abscheidet. Offenbar weiß es auch Uechtritz nicht. Denn was man

von ihm erfährt, ist, daß er „von seinem Standpunkt“ annehmen muß, daß das Gespräch Jesu mit der Samariterin auf einem historischen Vorgang beruht und im Exempel „ein Nachhall vom Vernommenen ist“, daß aber „die Erzählung selber“ (d. h. doch das e i n z i g e Zeugnis auf dem unsere g a n z e Kunde von der Sache beruht) zu der „Annahme veranlaßt, daß der Inhalt des Gesprächs n i c h t auf Grund der bestimmten Erinnerung eines Augen- und Ohrenzeugen, sondern aus seherhafter Eingebung, mittelst Versenkung in den Geist Christi, wiedergegeben sei“ (S. 82 f.). Das genügt doch wohl, zu zeigen, daß die vorausgehenden allgemeinen Erörterungen über das Verhältnis der Religion zu Poesie und Geschichte auf fundamentaler Konfusion beruhen. Uechtritz wendet den Begriff der „Dichtung“ auf das 4. Evangelium gar nicht im Ernste und streng, sondern unter einem apologetischen Vorbehalt zugunsten der „Geschichte“ an. Ist es wahr, daß es dem Evangelisten als „dichterischem Seher“ auf die „realistische Richtigkeit“ der äußeren Begebenheit in seiner Erzählung nicht ankommt, so steht doch v. Uechtritz selber zu dieser „äußeren Begebenheit“ anders. Schließlich ist sie doch das, auf das ihm hier alles ankommt. Kein Wunder, daß er schließlich zur naiven Unterscheidung gedrängt wird von „seinem Standpunkt“ und „der Erzählung selber“. Er ist eben der Meinung, daß er mit dem Feuer spielen, ganz ungestraft und umsonst den 4. Evangelisten für einen „Dichter“ erklären kann. Das ist allerdings ziemlich gleichgültig, wenn die „Geschichte“ auf Uechtritzens „Standpunkt“ ein für allemal ihr sie bergendes Unterkommen gefunden hat. Die Unbedenklichkeit seiner Auffassung des poetischen Charakters des Evangeliums für die Apologetik sucht v. Uechtritz S. 84 ff. plausibel zu machen. Denn freilich die Vorstellung, daß selbst der Evangelist im Evangelium eine ideale Figur wäre, findet in diesem Fall Uechtritz durch das Evangelium selbst verboten, weil nicht haltbar, ohne dem moralischen Charakter des Evangeliums zu nahe zu treten (S. 87 ff.). Es hängt dieses Mal an der Fiktion eine zu schwere Verantwortung. „Wer wollte es zu bestimmen wagen, welchen Gang die Geschichte der Menschheit genommen hätte, wäre diese Schrift nicht geschrieben worden“ (S. 88). Auch die Art der Durchführung des Anspruchs, den das Evangelium auf Authentie erhebt, würde seine Aufstellung, wenn es unrechtmäßig wäre, als einen „unentschuldbaren Frevel“ erscheinen lassen (S. 89 f.). Aber wenn auch v. Uechtritz selbst nur von einer „pneumatischen Geschichtlichkeit“ des Evangeliums reden will (S. 91), so gilt es ihm doch als „etwas sehr Verschiedenes“, ob die „seherhaft dichterische“ Darstellung des Evangelisten auf persönlichen Erlebnissen beruht oder nicht (S. 91). Für den Wert, den die Anschauung des 4. Evangeliums für uns hat, „macht es offenbar einen großen Unterschied, ob sie sich im Zusammenleben mit Jesus unter dem Strahle seiner Augen und aus eigenen Worten des Herrn, im Eindruck seines ganzen gottmenschlichen Wesens als ein seherhafter, offenbarungsartiger Einblick



in das Innerste dieses Wesens entwickelt hat, oder ob sie lediglich ein Kind der Imagination und dogmatischen Spekulation des Verfassers ist“ (S. 92). Das alles sind schillernde, Uechtritz mit sich selbst in Widerspruch verwickelnde Phrasen. „Im Zusammenleben mit Jesu unter dem Strahle seiner Augen“ hält v. Uechtritz selbst die Anschauungen und Erzählungen des 4. Evangeliums nicht für entwickelt, er selbst betont wiederholt den Anteil, den außer diesem Zusammenleben auch die lange folgende Zeit am Evangelium hat, ja gelegentlich ist es ihm selbst ganz recht, den Evangelisten dem Strahl jener Augen entrückt und abwesend zu wissen (vgl. z. B. S. 84, Anm. vgl. auch S. 145. 385. 388), er selbst ist weit entfernt, der „Imagination und dogmatischen Spekulation“ jeden Anteil am Evangelium zu bestreiten, ja er bemißt diesen Anteil sehr weit (s. S. 91). Kann denn aber an einem „Zusammenleben“ für die Beurteilung eines Evangeliums so sehr viel hängen, welches zugestandenermaßen allein das Evangelium nicht zu erklären vermag, sondern neben welchem der Freiheit der Imagination ein nicht minder wesentlicher Anteil zukommt. Außerdem operiert v. Uechtritz beständig mit der grundfalschen, von ihm vorgenommenen Gleichsetzung von dichterischer und religiöser Inspiration (s. besonders S. 90 f. 92 vgl. S. 81). v. Uechtritz nimmt wirklich diese Gleichsetzung ernst und meint wirklich, bisweilen den „alten Inspirationsbegriff“ gerettet zu haben. Manchmal hat man den Eindruck, als schwinde sich Uechtritz nur in eine „Anerkennung einer Eingebung durch den heiligen Geist“ hinein, indem er mit seiner Vorstellung vom Verfahren des Evangelisten wirklich so weit zu sein meint (s. besonders S. 92).

So wenig aber v. Uechtritz im allgemeinen „die Ausdehnung der Dichtung in dem Evangelium auch auf das Tatsächlichste“ verkennen mag, so sollen doch die Wundergeschichten des Evangeliums gerade nicht erdichtet sein (S. 144 ff.). Nur „eine mehr oder weniger dichterisch freie Behandlung und Darstellung“ der Sache will auch von Uechtritz gelten lassen, auch teilweise Abwesenheit des Verfassers und überhaupt Zeitferne der Aufzeichnung (S. 145). — Sonderbar ist aber das Gewicht, das v. Uechtritz, da er doch einmal einen beträchtlichen Anteil der Dichtung am 4. Evangelium zugesteht, doch auf seinen historischen Charakter legt, wenn er selbst ausspricht, daß sich „das religiöse Bedürfnis in seiner Gesundheit und Echtheit eigentlich weniger um die Frage bekümmert, ob hier ein rein geschichtliches oder ein durch dichterische Anschauung und Gestaltung Gewonnenes vorliege“ (S. 155). — Jedenfalls gibt Uechtritz S. 193 für die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums sehr bedenkliche Vorstellungen über das Verhältnis des Evangelisten kund. Was übrigens Uechtritz durch seine Ansicht über den poetischen Charakter des 4. Evangeliums zugesteht, meint er theologisch akzeptabler zu machen, indem er, wenn er vom „Dichterischen“ des Evangeliums spricht, die Bestimmung des „Seherhaften“ hinzuzufügen pflegt. Vgl. z. B. S. 218. 273. 385. 387. 439 u. o. Charakteristisch für Uech-

tritz' Vorstellung von der Freiheit der Erzählungsformen des Evangelisten ist auch das Verfahren, das er ihn mit Gethsemane beobachten läßt. Durch „divinatorische Vermutung“ (S. 238) oder „divinatorisches Hellsehen“ (S. 241) ist er nämlich zur Ansicht gelangt, daß Zeuge des Gebetes Jesu in Gethsemane niemand anders als gerade der Verfasser des 4. Evangeliums gewesen ist (S. 234 f.). Aber im 4. Evangelium hat er dennoch der Sache nicht gedacht, (vgl. oben K. 12, 27) — da es in dieses nicht paßte. „Der Weg, den er zu dem ihm gesetzten Ziele einschlug, war vielmehr, daß er alle Äußerungen jenes eingeborenen Gottesgrundes im Leben des Herrn, die ihm Erinnerlich waren, hervorhob und zusammenstellte, wohl auch aus einzelnen ihm Erinnerlichen prägnanten Aussprüchen ganze Folgen von Reden in freier Ausbildung entwickelte, vielleicht selbst dem Totaleindrucke dieses Wesens, der in ihm nachwirkte, in noch freierer Weise Worte gab, auf der andern Seite aber scharf und rücksichtslos ausschied, was nicht geradezu und unmittelbar als Ausdruck jenes innersten Kernes, wie er ihn aufgefaßt hatte, erschien“ (S. 239 f.). Indem aber Uechtritz auszuführen unternimmt, daß die synoptische Szene in Gethsemane sich erst aus dem 4. Evangelium befriedigend erklärt (S. 236 ff. mit Ausführungen aus einer phantastisch-transzendentalen Psychologie), merkt er nicht, daß er den Anspruch erhebt, nicht nur das 4. Evangelium besser zu verstehen als dessen Verfasser, sondern auch Jesus.

Besonders charakteristisch für die Art des Evangelisten, Geschichte zu erzählen, hält Uechtritz S. 303 die Bezeichnung des Kaiphas als Hohenpriesters des Passionsjahrs 11, 49. 51. 18, 13. Vielleicht ist sie es wirklich, aber wohl in einem andern Sinn, als es Uechtritz meint. Eine Art Formulierung seiner Vorstellung über das Verhältnis des dichterischen und des historischen Bestandteils im johanneischen Evangelium gibt Uechtritz S. 387 f. Hier wird sogar behauptet, daß „dichterische Auffassung alle Adern des Evangeliums durchdringe“ (S. 387). — In Wahrheit ist der apologetische Wert solcher Redensarten gering, wenn man bedenkt, daß für ein Werk reiner Dichtung das johanneische Evangelium doch Niemandem gilt und der Streit der Kritik gegen Uechtritz sich schließlich in der Frage zuspitzen würde, ob die Dichtung im Evangelium auf Tradition oder auf persönlicher Erinnerung aufsitzt. Anderwärts werden Uechtritzens Vorstellungen von den Freiheiten, welche dem Evangelisten sein Werk in der Behandlung der Tradition ließ, so weit, daß er im Grunde mit der kritischen Auffassung des Evangeliums auf einem Boden steht, sofern jeder sichere Grund aufhört, um überhaupt noch von historischer Glaubwürdigkeit des Evangeliums zu reden. Das instruktivste Beispiel ist seine Erklärung der Tatsache, daß der Evangelist zwar 6, 51 f. die Bedeutung des Abendmahls berührt, aber von seiner Einsetzung schweigt (S. 429 ff.). Nur das Eine paßte in sein Werk und sofern ist der Evangelist berechtigt, dabei stehen zu bleiben, bis zum „Mittel der Ausschließlichkeit und Einseitigkeit der Her-

vorhebung“, wo er besorgte, daß das andere am Ende die rechte Auffassung jenes Einen gefährdete (S. 434).

Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt Fr. v. Uechtritz in der Frage des Verhältnisses des Papias zum 4. Evangelium unter dessen Apologeten ein, sofern ihm zwar durch die Worte des Papias bei Euseb. KG. III, 39, 4 jedes unmittelbare Verhältnis des Papias zum Apostel für ausgeschlossen gilt und ein solches Verhältnis nur zwischen Papias und Johannes Presbyter bestanden hat (S. 448 ff.), aber eben dieser Presbyter nach Uechtritz der Verfasser des Johannesevangeliums ist. — Und in der Tat sollen zwischen den Exegesen des Papias und dem 4. Evangelium die mannigfachsten Berührungspunkte bestehen (S. 482 ff.). Diese letzten Ausführungen gehören jedoch zu den schwächsten Partien des Uechtritzschen Werks und sind von ganz dilettantischer Willkür. Uechtritz' Einfälle beruhen hier auf dem krudesten Vorurteil über die Schätzung der „schriftlichen Urkunden des Christentums“ schon bei Papias und werden überdies durchgängig unter den Schutz der von Euseb. bezeugten Einfalt des Papias gestellt. Im übrigen ist Uechtritz, obwohl er zugestehen muß, daß außer der Benutzung des Hebräerevangeliums (bei Eus. III, 39, 17) uns jede bestimmtere Angabe über Benutzung schriftlicher Evangelien durch Papias fehlt, gar nicht im Zweifel, daß er die vier Evangelien unseres Kanons gebührend benutzt hat. Denn die Sache versteht sich von selbst und ist insbesondere auch deswegen von Euseb. ganz unerwähnt geblieben (S. 483 f.), dessen Schweigen daher geradezu ein Beweis dafür ist, daß Papias auch das 4. Evangelium unter seinen Quellen hatte (S. 484). Wenn er über dieses Evangelium nichts der Art mitteilte, wie über die Aufzeichnungen des Matthäus und Markus, so stehen Uechtritz zwei ganz entgegengesetzte Annahmen zur Erklärung der Sache zu Gebote. Entweder schonte Papias das Geheimnis der Herkunft des 4. Evangeliums oder diese Herkunft erschien ihm so notorisch, daß er weiter nichts darüber noch zu erwähnen zu müssen meinte (S. 484). Der ersten Annahme mag freilich Uechtritz den Papias nicht würdigen. Denn er kann nicht annehmen, daß er jenem engsten „ganz in die Art und Eigentümlichkeit des Meisters eingegangenen“ Schülerkreise angehörte, der um das Geheimnis des Evangeliums wußte und es selbst hütete. Für Papias wird es, obwohl er selbst einmal bei Johannes Presbyter in die Schule gegangen war, vielmehr ein Geheimnis des 4. Evangeliums gar nicht mehr gegeben haben, so wenig daß er, wie es nach Uechtritz scheint, es gar nicht für der Mühe wert gehalten zu haben scheint, noch ein Wort über seine Herkunft zu verlieren (S. 484). Jedenfalls ist „eine tiefer gehende Anmutung und Erfüllung durch das 4. Evangelium auf Seite des Papias nicht anzunehmen“ (S. 485), um so wertvoller aber nun die Tatsache, daß sich in seinen wenigen Fragmenten „mehr als eine Spur, daß ihm das 4. Evangelium bekannt und wenigstens in seinem Gedächtnisse vertraut war“ erhalten hat. — An Berührungen dieser Art führt nun Uechtritz S. 485 ff. zwei auf: 1. die Apostelreihe des Papias bei Eus. III, 39, 4 sofern sie in der auffallendsten Weise mit der Siebenzahl der im 4. Evangelium hervortretenden Apostel übereinstimmt, sogar in der Reihenfolge (S. 485 f.), wobei besonders auffällig der Beginn der Reihe mit Andreas ist (S. 486 f.). 2. Die Bezeichnung Jesu als *ἡ ἀλήθεια* bei Eus. III, 39, 3 (S. 488). Auf den ersten, wie er S. 485 meint, von ihm zuerst hervorgehobenen, jedenfalls inzwischen mehrfach auch von anderen von Uechtritz unabhängig beachteten Punkten, legt Uechtritz besonderes Gewicht, aber um den Preis einer wahrhaft kindlichen wiederum mit der Kopflösigkeit des Papias rechnenden Annahme (S. 487 f.). Um nämlich mit jener übrigens nur unvollkommenen Uebereinstimmung der Apostelreihe des Papias mit dem 4. Evangelium in seinem Sinne etwas anfangen, d. h. sie als Spur der Abhängigkeit eben Papias vom 4. Evangelium ansehen zu können, muß Uechtritz annehmen, daß diese Reihe aus dem 4. Evangelium stammt, daß sie Papias dorthin quasi abschreibt. Allein was wird dann aus der eigenen, schlichten Angabe des Papias, wie er zu dieser Reihe gekommen, daß es diejenigen Apostel sind, über die er Erkundigungen eingezo-gen hat? Sie läßt sich, wie es scheint, nicht ernst nehmen, und das ist denn in der Tat Uechtritzens Meinung, der es über sich bringt, anzunehmen, daß die Reihe des Papias „mehr im symbolisch-rhetorischen Sinn“ zu nehmen sein soll — der Himmel weiß, was das sein soll — unter einem, wie es scheint, hypnotischen Blick auf das 4. Evangelium diese Reihe „vielleicht aus einem ganz äußerlichen geistlosen Anlasse“ sagt Uechtritz selbst — niedergeschrieben hat (S. 487 f.). Kein Wunder, daß Uechtritz schließlich doch selbst vor diesem

Fall „behutsam“ wird und mit „verwundertem Bedenken“ steht (S. 488) und eine Berührung des Papias mit dem 4. Evangelium, deren Nichtannahme ihm S. 487 „kaum noch im Reiche der Möglichkeit“ zu stehen schien, S. 488 ihm auf die Stufe des „unzweifelhaft Beachtenswerten“ sinkt.

Höchst naiv ist, was v. Uechtritz S. 53 „den rechten Gesichtspunkt zur Beurteilung des Evangeliums nach Johannes gewinnen“ nennt, wenn man „diesem Evangelium gerecht werden will“, nämlich seinen Standpunkt in der Auffassung des Wesens der Person Jesu teilen. Auch S. 63 f. beweist Uechtritz nur, was keines Beweises bedarf, daß es nämlich keine Kunst ist, das 4. Evangelium zu verteidigen, d. h. seine Entstehung seinen Ansprüchen gemäß aufrechtzuerhalten, wenn man dessen eigene Konstruktion der Erkenntnis der Person Jesu einfach akzeptiert und die sich dabei ergebenden Vorstellungen nicht weiter prüft. — Andererseits (und darin waltete dieselbe Naivität) läßt sich Uechtritz bei der Verteidigung des Evangeliums ganz ungeniert in Bekenntnissen aus, nach deren Verhältnis zum Evangelium er gar nicht fragt. So z. B. scheut er sich nicht, zu bekennen, daß er („ich“, Fr. von Uechtritz) die Beziehung der Religion zur Poesie weit näher erachtet, als zur Geschichte (was ihm dazu dient, sich in den poetischen Charakter des 4. Evangeliums zu finden) (S. 80 f.). Ob diese Meinung sich aber mit einer Schrift wie dem 4. Evangelium und ihren eigenen Voraussetzungen über die Bedeutung der Geschichte für die Religion verträgt, bleibt ganz unüberlegt. Gelegentlich (allerdings nur in besonders verzweifelten Momenten) kann man die Apologetik selbst vollständig die Bahnen Straußischer Kritik wandeln sehen, ja ihren Ton anschlagen hören. Vgl. z. B. wie Uechtritz S. 381 f. das ἡδὴ ὄψε: der Martha 11, 39 los zu werden weiß, und was ihm dafür „genügend“ gilt. — In ganz besonders verzweifelten Fällen ist das Zugeständnis der dichterischen Beschaffenheit der Erzählung sogar der letzte Schlupfwinkel des Apologeten. So für Uechtritz bei der Erweckung des Lazarus S. 385. — Sich solche Hintertüren offen zu halten, ist freilich auf einem Standpunkt besonders auffallend, der unter allen Umständen gedeckt ist, wie der apologetische, da man dann ja zu jeder Zeit, wie es auch bei Uechtritz (S. 385 f.) der Fall ist, sich auf die Erklärung zurückziehen kann, daß es für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums auf die Haltbarkeit seiner Verteidigung gar nicht ankommt. Die Stelle des Evangeliums, bei der Uechtritz die Flinte ins Korn wirft und die Verteidigung des Evangeliums seinem eigenen „Geiste“ überläßt, ist die Erweckung des Lazarus. Bisweilen kann man über die Ausdauer der Apologetik bei der Geschmacklosigkeit ihrer Erfindungen erstaunen. Was hat denn, sollte man in solchen Fällen meinen, eine Rettung für einen Wert, die um solchen Preis durchgeführt wird, gelegentlich mit Einfällen, die an den alten Rationalisten Paulus erinnern? So Uechtritz, der sogar selbst Dichter war, bei seiner Erklärung des Niederfallens der Knechte des Hohenpriesters 18, 6 S. 390 f. Sollte es denn wirklich nicht vorzuziehen sein, Züge der Art der Dichtung preiszugeben, statt sie so zu vertreten?



— Und nun gar auf einem Standpunkt, wie dem Uechtritz', der den Begriff der Dichtung keineswegs prinzipiell von der Erklärung des johanneischen Evangeliums fernhält! Ja sie soll nach ihm selbst „alle Adern“ des Evangeliums durchdringen (S. 387). v. Uechtritz dringt darauf S. 165 ff., daß man die Heimlichkeit, welche das Evangelium — und zwar auch K. 21, welches auch desselben Ursprungs sei S. 164 — über seinen Verfasser walten läßt, ernst nehme. Zu diesem Zweck wird darauf hingewiesen, daß die allgemeinen Verhältnisse, unter denen das Evangelium mutmaßlich entstanden, in der Tat so beschaffen waren, daß die ursprünglichen Ereignisse, an denen der Verfasser teilgenommen hatte, und auch das ihn darunter persönlich Betreffende, in Vergessenheit geraten war (S. 166 ff.). So will denn auch, da K. 21 ihm zufolge, wenn auch nachträglich entstanden, doch „offenbar sich bestrebt, in den Stil des Evangeliums einzugehen“ (S. 164), Uechtritz nichts von einer weit verbreiteten „Kündbarkeit“ des 21, 23 erwähnten Gerüchts wissen, welche die Person des Evangelisten hier ohne weiteres deutlich gemacht hätte. Denn das stimmt nicht zu der sonstigen Haltung von K. 21, die offenbar das Geheimnis des Verfassers des Evangeliums festhält (S. 166 ff. S. 172 f.). Andreerseits ergibt sich aus dem Umstande, daß erst das nachträglich hinzugesetzte 21. Kapitel den ungenannten Jünger des Evangeliums ausdrücklich als Verfasser des Evangeliums kenntlich macht (K. 21, 24), daß zur Zeit dieser Zusetzung von einer Notorietät des Verfassers des Evangeliums keine Rede gewesen sein kann (S. 172 ff.). Und gerade auch die Art, wie der oder die Verfasser von K. 21 dem Evangelium ein Zeugnis ausstellen (21, 24 ff.), steigert nur das Myste-riöse, welches über der Herkunft des Evangeliums in ihm selbst walten gelassen wird (S. 173 ff.), sofern sie auf das Bestehen eines geschlossenen Kreises führt, der sich irgendwie gebunden fühlte, das Geheimnis der Herkunft des Evangeliums zu wahren (S. 175 ff.). Daher denn gerade wegen 21, 24 nicht daran zu denken sei, freilich schon aus allgemeinen Gründen, die die Geschichte des Kanons an die Hand gibt, und die v. Uechtritz ignoriert, daß das Evangelium mit der Ueberschrift, unter der es traditionell bekannt ist, hervorgetreten wäre (S. 176 ff.). Um ins Klare zu kommen über das Geheimnisvolle bei Abfassung und Verbreitung des 4. Evangeliums sind Persönlichkeit, Charakter und Gemütsstimmung des Evangelisten, sowie deren Einwirkung auf seine Umgebung in Rücksicht zu ziehen (S. 178 ff.). Das wichtigste Mittel, um sich darüber zu unterrichten, sind aber die johanneischen Briefe, deren Herkunft vom 4. Evangelisten zweifellos ist (S. 178 ff.). Hier gibt sich der Verfasser zwar (1. Johan. 1, 1 ff.) als ein unmittelbarer, in seinem Kreise in hoher Verehrung stehender Jünger Christi zu erkennen (S. 184 ff.), aber ein Apostel, d. h. einer der Zwölfe, kann er wegen des Widerstandes, auf den er nach 3. Johan. 9 ff. gestoßen ist, nicht gewesen sein (S. 185) und auf Bedenken gegen ihn und seine Autorität scheint auch zu führen der zurückhaltende Gebrauch, der Anfangs vom

Evangelium gemacht worden ist (S. 190 ff.). Der Verfasser ist als außerapostolischer „Apostel“ eine Parallele zu Paulus (S. 189 ff.), „wirkte freilich mehr aus beschaulicher Verborgenheit und Stille hervor, zunächst als Beleber eines vertrauten Schülerkreises und selbst noch in seinem Evangelium als ein sich geheimnisvoll Verschleiender“ (S. 189). Das persönliche Verhältnis zu Jesu, mit welchem der Evangelist sein Werk beglaubigte, war „selber etwas, das erst durch ihn zur Kunde der Kirche gebracht ward, nicht wie das der Zwölfe auf allgemeiner Anerkennung beruhte“ (S. 193). Ein Tatbestand, aus welchem Uechtritz nun das Geheimtuen des Verfassers mit seiner Person ableitet, während es doch vernünftigerweise wie es scheint, die deutlichste und bestimmteste Kundmachung seines persönlichen Verhältnisses forderte. Wie konnte denn gerade die „Ungunst und Verkennung“, von denen Uechtritz redet (S. 193), durch solches Geheimtuen überwunden werden? Uechtritz scheint alles mit „Mut“ zu erklären (S. 194). Ueber diese Bedenken schwang sich der Evangelist mutvoll empor (S. 193 ff.), aber seine, wie sie sich aus seinen Schriften ergibt, still beschauliche Natur scheuchte ihn wiederum in sich selbst zurück, so daß er „zugleich enthüllte und verhüllte“ (S. 194 ff.). „Die Namenlosigkeit und das Helldunkel einer unbestimmten Andeutung, worin er sich vorführt, sind wie eine Genugtuung, die er seinem demütigen Erbangen gewährt“ (S. 195). Vergebens wird man unter der Voraussetzung einer zwischen der Form des Evangeliums und der Person des Verfassers bestehenden Harmonie aus Uechtritz' Ausführungen (S. 195) eine klare Vorstellung davon gewinnen, was denn vom Verfasser des Evangeliums bei dessen Hervortreten offenkundig war, und was im Dunkel blieb, überhaupt was man unter diesem sich halb wirklich persönlich zu erkennen gebenden, halb verbergenden Schriftsteller zu denken hat. Auch ist wunderbar, daß Uechtritz keinen Anstoß an der Mystifikation nimmt, auf die schließlich das ganze Verhalten des Verfassers hinausgelaufen ist, da es ihm tatsächlich ganz gegen seine von Uechtritz (S. 195) angenommenen Erwartungen, gelungen ist, seinem Werke eine dauernde Verborgenheit in der Herkunft zu verschaffen, ja die ganze Welt in dauernder Weise darüber irre zu führen. Ganz und gar nicht paßt, was sich aus den Briefen über die Lebensstellung des Evangelisten und aus dem Helldunkel, in welchem das Evangelium in die Welt getreten ist, ergibt, auf den Apostel Johannes, dessen Ansehen nach allem, was wir sonst von ihm wissen, ein viel zu notorisches sein mußte, und das zu solcher Geheimtuerei gar keine Ursache hatte (S. 197 ff.). Wie denn auch die geheimnisvolle Art, wie der Verfasser sich in seinem Werk einführt, und selbst noch von seinen Schülern K. 21 eingeführt wird, den altchristlichen Nachrichten über die Entstehung des Evangeliums, nach welchen es als ein quasi öffentliches und offizielles Werk in die Welt getreten wäre, auf das entschiedenste widerspricht (S. 199 ff.). Die Hervorhebung dieses Widerspruchs des Selbstzeugnisses des Evangelisten und jener

Nachrichten ist sehr verdienstlich. Insbesondere das Zeugnis über die Herkunft des Evangeliums 21, 24 macht, die Annahme jener Nachrichten vorausgesetzt, den Eindruck, „als ob uns jemand unter geheimnisvollen Umschweifen feierlich mitteilen wolle, daß Schiller der Dichter des Wallenstein sei“ (S. 199 ff.). Eigentümlich verwickelt sich das Problem des Selbstzeugnisses des Evangelisten bei Uechtritz dadurch, daß ihm das Evangelium als das Werk zwar eines Jüngers Jesu gilt, aber nicht des Johannes. Hierdurch wird nämlich die seltsame Stellung, welche das Evangelium sich zu den Zebedaiden gibt, zu einem aus dem eigentlichen Problem des Selbstzeugnisses herausfallenden Seitenproblem, das seine besondere Lösung verlangt, die nun aber Uechtritz nur in höchst künstlicher und sonderbarer Weise gibt. Die mysteriöse Art, in welcher der Verfasser die Zebedaiden behandelt, welche er mit Ausnahme von 21, 2, wo sie aber nur in einer „gleichgültigen Anführung“ vorkommen, nie nennt, hat nichts mit dem Problem des Selbstzeugnisses des Evangeliums zu tun, oder doch wenigstens nur wenig, sondern erklärt sich aus der Zartheit der Beziehungen, die Uechtritz auf Grund einer ganz abenteuerlichen Auslegung von 13, 2 ff. zwischen dem Verfasser und den Zebedaiden sich gebildet haben läßt, wobei der Evangelist bei der in Rücksicht auf die Zebedaiden nun einmal „erregten zarten Befangenheit seines Gemütes“ über dieses Brüderpaar ganz zu verstummen vorzieht (S. 242). Eine der Stellen der Uechtritzschen Arbeit, die am bedenklichsten an den Verfasser religiöser Romane erinnert, der in ihm steckte.

v. Uechtritz ist ein Künstler, und schon dadurch zum Theologen verdorben und somit auch für eine Aufgabe wie die theologische Apologie des 4. Evangeliums. Man sehe nur, wie er z. B. den augenzeugenschaftlichen Charakter des 4. Evangeliums vertritt: En amateur. Wie anregend, und zwar fruchtbar anregend für das Verständnis des johanneischen Problems sind von Uechtritz' Meditationen über das Geheimnisvolle des Selbstzeugnisses des Evangeliums. Wenigstens besitzt Uechtritz die Kühnheit der Phantasie, welche für jeden selbständigen, sich vom Boden der Tradition ernsthaft lösenden Versuch der Aufhellung des johanneischen Problems erforderlich ist, in einer Weise, die ihn hoch über den gemeinen Troß der Vermittler bei demselben erhebt. „Es ist ein Werk ohne Vorgänger und Nachfolger, von in sich einziger Art, daß sich in diesem mit Recht als das p n e u m a t i s c h gerühmte Evangelium vor uns entfaltet. Nur einmal im Laufe der Weltgeschichte haben sich diese Bedingungen ergeben und werden niemals so wiederkehren, unter denen allein es entstehen und sein geheimnisvolles Gewebe gewirkt werden konnte“ (S. 93). Diese Worte gelten, auch wenn man Uechtritz' Vorstellung von jenen Bedingungen für gänzlich unhaltbar hält.

Die „Studien eines Laien“, mir durch A. Ritschls Anzeige in der Theologischen Literaturzeitung, 1876 Nr. 17 Sp. 437 f. bekannt ge-

worden, sind jedenfalls das anregendste, was ich über das johanneische Problem nächst Baur's bekannter Abhandlung und Chr. H. Weißes Ausführungen in seiner „Evangelischen Geschichte“ (Leipzig 1838) I, 96 ff. II, 183 ff. gelesen habe. Baur ist und bleibt mir der Bahnbrecher und neben ihm mischen sowohl Weiße als auch Uechtritz dem von ihm klar Erwiesenen freilich allzuviel des Verkehrten und Verwirrenden bei. Aber beide dringen doch auch wieder in mancher Hinsicht tiefer in die Intimität des Evangeliums als Baur ein, besonders Uechtritz, der freilich wiederum auch im Verkehrten und Phantastischen der Exzedierende unter ihnen ist.

### 3. Hugo Delff <sup>1)</sup>.

Hugo Delff, wie Uechtritz ein Laie, wenn auch als solcher ganz verschiedenen Charakters — ein starrer und anmaßlicher Doktrinär, gegen die Tradition sehr gleichgültig, aber um so weniger gegen das selbstgeschaffene idealistische Dogma, gegen das Professorentum höchst gereizt, und selbst mit allen dessen Unausstehlichkeiten behaftet, aber seine Vorzüge entbehrend — stellt über das 4. Evangelium, anscheinend ohne Uechtritz, der schon seit 13 Jahren vorlag, zu kennen, eine auffallend verwandte Hypothese über die Herkunft des Evangeliums auf. Das Evangelium ist ein authentischer Bericht, wenn auch nicht der eines der 12 Apostel, insbesondere nicht des Zebedaiden Johannes, so doch der eines Jüngers Jesu, der in Jerusalem ansässig und begütert war, und später nach Ephesus übergesiedelt ist. Ja er und Uechtritz identifizieren beide den Verfasser mit Johannes Presbyter. Auffallend verwandt ist auch beider Behandlung des Zeugnisses des Polykrates von Ephesus bei Eus. KG. V, 24, 3 für das Evangelium. Doch nur bei Delff steht diese Stelle mit dem Evangelium selbst 18, 15 ff. kombiniert im Mittelpunkt der ganzen Hypothese (s. S. 69 ff. 72. 89 ff. 92 f.), der gerade auf die von ihm angenommene hohepriesterliche Herkunft des Evangelisten ein Hauptgewicht legt (S. 93 f.) Er war ein vornehmer Mann, der wohl sogar nach Polykrates von Ephesus gelegentlich wenigstens gottesdienstlich als Hohepriester im Tempel fungiert hatte (s. S. 87. 93), vermögend und auch griechisch gebildet war, Jesus feurig ergeben, — von seiner Jugend redet mit Uechtritz, der diesem Punkt viel mehr Interesse zuwendet, auch Delff S. 84 — aber doch durch seine

<sup>1)</sup> H. Delff, Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt. Husum 1890 (XVI, 94 SS.) unterscheidet eine angebliche Urschrift (vom Hochpriester Johannes, einem jerusalemischen Jünger Jesu) und eine Interpolation. S. Hilgenfelds Referat in seiner Zeitschrift 1891, S. 116 ff. H. Delff, Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums. Husum 1890 (37 SS.). Parallelen am Talmud, Literatur zum Erweis des Christentums des Evangelisten. H. Delff, Noch einmal das 4. Evangelium und seine Autentizität (Theol. Stud. und Krit. 1892, S. 72 ff.). — S. noch H. Holtzmann, Hugo Delff und das 4. Evangelium (in Hilgenfelds Zeitschrift 1893, S. 503 ff.).



Geburt von den Kreisen seiner galiläischen Jünger geschieden, und ihnen auch nach Jesu Tode in „vornehmer Zurückhaltung“ fernbleibend, sowie ihrer exaltierten, kommunistischen Propaganda. So wenig dachte er daran, sich sofort von seinen Verwandten und Standesgenossen zu trennen, daß Delff es nicht für unmöglich hält, daß er AG 4, 8 unter den Richtern der Apostel sitzt (S. 95). „Wohl nach Ausbruch der jüdischen Revolution wanderte er nach Kleinasien aus, und ließ sich schließlich in Ephesus nieder“. Hier hat er wohl als Lehrer gewirkt, doch seiner Art gemäß, ohne „viel Schule zu machen“ und „mehr bewundert als verstanden“ (S. 95), bis er im Anfang des 2. Jahrhunderts starb und in Ephesus begraben ward.

Mit der Uechtritzschen Apologie des Evangeliums verglichen, hat die Delffsche einen viel rückhaltloseren doktrinären Charakter. Uechtritz wagt bei aller Schätzung des 4. Evangeliums und aller ihr zu Ehren angewendeten Freiheit der Betrachtung doch nicht den Boden der traditionellen Harmonistik zu verlassen. Bei Delff wird das 4. Evangelium „die eigentliche Originalurkunde des Christentums“ (S. 200), welche „die eigentliche Originalidee Jesu am reinsten überliefert“ hat (S. 26) und die synoptischen Evangelien werden dementsprechend preisgegeben und ihre Ueberlieferung einer sehr geringschätzigen Kritik unterworfen (S. 29 ff., besonders S. 48 ff.). Den Aposteln, auf welche diese Ueberlieferung schließlich zurückgeht, wird „eine naturalistische Auffassung in religiösen Dingen“ zugeschrieben, welche sie außer Stand setzte, den Realismus Jesu, die Bedeutung der Tatsachen seines Todes und seiner Auferstehung zu erfassen (S. 42) und sie alles erst in ihre jüdische Auffassungsweise sich zu übersetzen nötigte (S. 43). Sehr anders als Uechtritz trägt Delff seine Anschauung über das Zustandekommen der Synoptiker vor, ohne merken zu lassen, daß er die neueren Untersuchungen über ihre Entstehung groß seiner Beachtung gewürdigt hat. Er meint, mit dem Maßstab seiner Privatdogmatik auch hier in der Hauptsache auszukommen. Seine Hauptweisheit läuft auf das der synoptischen Tradition aufgeprägte Stigma des „Naturalismus“ hinaus. Mit der ungleich radikaleren Rücksichtslosigkeit seiner gegen die Tradition gleichgültigen und nur durch Doktrin gebundenen Apologetik im Vergleich zu Uechtritz hängt es auch zusammen, daß Delff das Evangelium, das er verteidigt, selbst erst ziemlich gewaltsam zurechtschneidet („Die unechten Bestandteile im 4. Evangelium“ S. 97 ff.), und dabei in der Kundgebung des ihm im überlieferten Texte Mißfälligen den größten und burschikosesten Ton nicht scheut, vgl. besonders seine Erörterungen zu 5, 19 ff. S. 106 f. Am allerauffallendsten im Nachteil zu Uechtritz, ja stumpfsinnig dagegen erscheinen die Delffschen Behandlungen des 4. Evangeliums durch ihre vollkommene Gleichgültigkeit gegen dessen schriftstellerische Seite, gegen die Beschaffenheit des Evangeliums als literarisches Werk, seine literarische Form, insbesondere die Frage, inwiefern dies historisch und inwiefern poetisch, eine

kapitale Frage, der Uechtritz alle gebührende Aufmerksamkeit widmet, während sie für Delff gar nicht vorhanden ist und er den historischen Charakter des Evangeliums einfach voraussetzt, sich in diesem Sinne nur für seinen Inhalt interessiert, und der Form seiner Darstellung noch besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden gar nicht denkt. Damit hängt es zusammen, daß Delff noch an einer anderen, höchst merkwürdigen und für die Beurteilung des 4. Evangeliums und seines literarischen Charakters äußerst gewichtigen Frage völlig blind vorbeigeht, der des sogenannten Selbstzeugnisses des Evangeliums. Auch hier kennt Delff kein anderes Interesse als ein stoffliches, d. h. er würdigt dieses sogenannte Selbstzeugnis seiner Aufmerksamkeit schlechterdings nur so weit es ihm das Material für das Personale des Evangelisten, wie es Delff zu erkennen glaubt, liefert. Für die höchst eigentümliche Form dieses Selbstzeugnisses hat er auch nicht einen Blick, nicht ein Wort, der schlagendste Beweis für die Stumpfheit und Flachheit, das leer abstrakte Wesen seiner, der Erzählung der „Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth“ vorausgeschickten Quellenkritik.

Blößen als Laien in der Handhabung des gelehrten Materials geben sich sowohl Uechtritz wie Delff gar manches Mal. Jener kaum je so arg wie dieser (es möchte denn sein, wo ihn seine sentimentale Gefühlschwärmerei sich verirren läßt). Nach Delff sollen die Erzählungen von der Benennung des Simon als Petrus, der Söhne des Zebedäus als Boanerges, die Justin Mart. berührt, zu denen gehören, welche sich „in unsern Evangelien nicht finden“ (S. 34). Besonders arg steht es bei ihm, wie bei Laien gewöhnlich mit der Chronologie. Theophil von Antiochien wird „um 160“ angesetzt (S. 68), und wie um den Argwohn eines Druckfehlers bei diesem Datum fernzuhalten, wird sofort Irenäus als Zeuge für das 4. Evangelium n a c h ihm gesetzt (S. 60). Ganz tolle chronologische Konfusion herrscht in den Erörterungen über das Verhältnis der Exegesen des Papias zum 4. Evangelium und seinem Verfasser S. 72 f. Bei Delff hat man es mit dem Zank eines unzüftlerischen Professors mit den andern zu tun. Für die Anmaßlichkeit und Gereiztheit des Tons gegen alles für sachverständig geltende Gelehrtentum besonders charakteristisch (außer der Vorrede) der ungeschliffene Ausfall gegen Holtzmann S. 97 f., — wobei Delff sofort S. 90 mit diesem Gelehrten ein ergötzlicher Unfall passiert — überhaupt die ganze polemische Partie über „die gegnerische (gleichfalls an Holtzmann exemplifizierte) Ansicht“ S. 172 ff. Während der Gebrauch der Bezeichnung des Presbyters für den vom Apostel Johannes verschiedenen „Herrenjünger“ Johannes bei Papias mit der Selbstbezeichnung des 2. und 3. johanneischen Briefs als des Presbyters den Angelpunkt der Johannespresbyterhypothese bei Uechtritz bildet, läßt Delff die johanneischen Briefe überhaupt ganz beiseite liegen und bei ihm ist die eigentliche Grundlage der Hypothese die Kombination von Joh. 18, 15 ff. und Polykrates bei Eus. KG. V, 24, 3, welche ihm als Verfasser des 4. Evangeliums einen

mit dem Hohenpriester verwandten jerusalemischen Anhänger Jesu liefert (s. besonders S. 89 ff., vgl. S. 69 ff.), der dann mit Hilfe des Papias als Johannes Presbyter erkannt wird (S. 71 ff.).

Was S. 112—137 zur Verteidigung der „Geschichtserzählung im 4. Evangelium“ und ihrer Vorzüglichkeit vor den synoptischen ausgeführt wird, ist ein wüstes Gemisch von Willkür und Oberflächlichkeit. Man sehe nur, wie der Verfasser mit der Erweckung des Lazarus und ihrer Bedeutung im 4. Evangelium fertig wird (S. 129 ff.) oder mit der Uebergelung des Abendmahls bei Johannes S. 133 f., obwohl „sie immerhin auffallend“ sein soll (S. 133) — ohne daß irgendwie ein neuer Gesichtspunkt die Frage weiter förderte. Die schon von andern bei den Synoptikern gefundenen Spuren häufigeren Aufenthalts Jesu in Jerusalem werden übertreibend von Delff S. 117 ff. um ein paar neue vermehrt, die wohl niemand annehmen wird. Gelegentlich — vgl. z. B. über die Spur der Fußwaschung bei Luk. 22, 27 (S. 132 f.) wird in den Pfaden der vulgären Harmonistik gewandelt. In der schwierigen Frage der Chronologie der Leidenswoche bei Johannes und den Synoptikern zieht Delff selbst vor, sich ganz auf andere zu berufen (S. 137) und bleibt S. 134 bei Andeutungen stehen, welche so verworren sind, daß zweifelhaft bleibt, ob Delff in die bestehenden Differenzen auch nur klare Einsicht hat. — Bei der taumelnden Prinziplosigkeit seiner Kritik kann man sich auch nicht wundern, daß Delff gelegentlich die Synoptiker über den intimen Hergang der Dinge viel besser unterrichtet erscheinen läßt, als den vierten Evangelisten, z. B. in Hinsicht auf das Tier, auf welchem Jesus in Jerusalem eintritt Matth. 21, 1 ff. S. 120 f. Aus welcher Ferne der Idealismus von Delff von den Texten redet, von denen er handelt, und wie gründlich an ihnen vorbei, kann aber besonders seine Apologie der Reden Jesu im 4. Evangelium zeigen (S. 138 ff.) und wäre es auch nur der eine Gedanke, die Eigentümlichkeit dieser Reden und ihrer Verschiedenheit von den Synoptikern aus Eigentümlichkeit und Verschiedenheit ihres Publikums zu erklären (S. 138 f.). Ist wirklich daran zu denken, daß die Reden des johanneischen Jesus ihre Form vom geübten theologischen Publikum, an das sie sich wenden, haben, die Synoptischen dagegen an ungebildetes galiläisches Volk sich wenden? Hat nicht vielmehr der 4. Evangelist gleichsam selbst alle Gedanken der Art ad absurdum führen wollen, indem er zum Gespräch mit Nikodemus K. 3, das mit dem samaritanischen Weibe K. 4 stellte?

In der Polemik gegen die wissenschaftliche Evangelienkritik ist Delff bisweilen ganz kindisch. Was sollen die Deklamationen gegen deren Wunderkritik S. 175 f., wenn man z. B. Delffs Auffassung der Erweckung des Lazarus S. 131 f. im Sinne hat. Deklamation ist auch die Zurückweisung der Vorstellung vom synoptischen Christus als einem moralisierenden Sokrates, denn diese Vorstellung schiebt Delff seinem Gegner ganz willkürlich unter. Mit allen Fragen literarhistorischer Kritik behandelt Delff auch die Abhängigkeit des 4. Evangeliums von den Syn-

optikern mit der flüchtigsten und dilettantenhaftesten Oberflächlichkeit, s. besonders S. 184. Der Sinn der Erklärungen Jesu über seine Person im 4. Evangelium entscheidet sich für Delff charakteristischerweise mit dem Satz: „Ueberhaupt kann es nur in mythologischen Geschichten vorkommen, daß ein Mensch sich als Gott erklärt. In unserer Geschichte wäre es eine Absurdität, die dem sonst so geistvollen Verfasser nicht zuzumuten ist“ (S. 188). Und dieser Gelehrte wirft der wissenschaftlichen Kritik der Evangelien ihre Subjektivität vor. Er sieht nicht ein. Fuß breit über den engen Bezirk seiner Doktrin. Als Probe von Delffs Geschmack und Urteilkraft mag die Bemerkung dienen, mit welcher er die Versuche allegorischer Auslegung der fünf Männer der Samariterin 4, 18 abweist: Er „erinnere sich einer Notiz, die vor zwei Jahren durch verschiedene Blätter lief und die lautete: „Nach einer amerikanischen Korrespondenz lebt in Havana in Illinois eine Frau im glücklichen Besitz ihres neunten Gatten“. Es ist also gar nicht notwendig, die Erklärung für unsere Textstelle weit her und „außerhalb ihres wörtlichen Sinnes zu suchen“ (S. 194 f.). — Nun „weit her“ ist das genug gesucht: in Illinois für Palästina. Köstlich ist auch 18, 6 erklärt S. 196 — gegen die Kritik schließlich der Keulenschlag: „Jedem ehrlichen Menschen muß es mehr und mehr klar werden, daß diese Kritik, die sich mit ihrer Wissenschaftlichkeit und ihrem historischen Geist so gewaltig breit macht, der größte wissenschaftliche Humbug ist, den wir erlebt haben“ (S. 201). S. 200 faßt Delff seine Ansicht zusammen: „Jesus war das Genie, nicht Paulus und Pseudo-Johannes. Aber von seinen galiläischen Schülern, die sich sofort der Oberleitung bemächtigten, war er nicht völlig verstanden worden. Erst im Geiste des (im übrigen ganz von der galiläischen Tradition abhängigen) Paulus e n t b a n d sich wieder die dem Christentum von vornherein eigentümliche, in den galiläisch-christlichen Gemeinden aber völlig unterdrückte universalistische Tendenz. Dann war schließlich noch Einer von den zahlreichen Schülern Jesu, nicht ein Galiläer, sondern ein vornehmer und hochgebildeter Jerusalemit, und lebte bis zu späten Tagen, überlebte weit jene Galiläer und auch den Paulus, den hatte Jesus lieb gehabt, ihn den andern vorgezogen, weil er ihn mehr als diese verstanden hatte. Dieser ist der Verfasser des 4. Evangeliums, das die eigentliche historische Originalurkunde des Christentums ist“.

In ihrer Weise ist eine Hypothese wie die Delffsche freilich auch apologetischen Charakters, auf jeden Fall geberdet sie sich selbst so. Doch dieses letztere wird ihr schließlich am wenigsten helfen, in der Apologetik kann sie nur Theater spielen. In Wahrheit hat eine solche Hypothese schon durch ihre Willkür, alle natürlichen Ansprüche einer ernsten und naiven Apologetik tödlich verletzt und wird sich vergebens noch Hoffnung darauf machen, jemals vor einer solchen Apologetik zu Gnaden zu gelangen. Der christliche Apologet will am 4. Evangelium



ein Buch, das ihm Gewähr leiste durch seinen Verfasser für das darin von Jesus Erzählte. Einen solchen Gewährsmann kann ihm Delff niemals schaffen. Denn gerade das ursprüngliche Band, das der gemeine christliche Glaube, der sich auf die Tradition über die Herkunft des 4. Evangeliums stützt, zwischen Evangelisten und Christus fordert, kennt die Delffsche Hypothese selbst nicht. Für ihn hat die Vorstellung nichts Unzulässiges, daß sein Johannes Presbyter, noch zu einer Zeit, wo Christus gar nicht mehr am Leben war, ein Gegner seiner Apostel war. Damit sinkt Delff unter echten Apologeten des 4. Evangeliums zu einem Aventurier seiner Apologetik herab.

#### 4. Theodor Zahn <sup>1)</sup>.

Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI* (Leipzig 1900) S. 175—217 gibt unter der Ueberschrift „Johannes in Ephesus“ eine Uebersicht über die Bezeugung der kleinasiatischen (ephesinischen) Wirksamkeit des Apostels Johannes, einen Nachweis, daß der „große Johannes“, den die kirchliche Tradition um die Wende des 1. und 2. christlichen Jahrhunderts in Kleinasien als Lehrer und insbesondere als Verfasser der johanneischen Schriften des Neuen Testaments wirkend denkt, niemand als der Apostel Johannes ist. Das Verhör wird begonnen 1. mit dem Selbstzeugnis der johanneischen Schriften von der Apokalypse an (S. 175—190). Es folgen 2. Ignatius (S. 190 f.), 3. Justin Mart. (S. 192 f.), 4. Die Aloger (S. 193 f.), 5. Die Schule Valentins (S. 194), insbesondere 6. Leucius (S. 194—206), worauf zum Schluß sich noch anschließt 7. S. 206—217 eine Abhörung insbesondere einiger in den Nachrichten des Eusebius noch restierender Zeugen (deren Schriften uns nicht mehr selbst vorliegen) und als welche noch durchgegangen werden der antinontanische Apollonius (bei Euseb. KG V, 18, 14), (S. 206 f.), Montanisten mit Tertullian (S. 207) und die Anknüpfung an die Osterstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts. Polykrates von Ephesus (S. 208—214), mit welchem letzteren das Zeugenverhör ausdrücklich für abgeschlossen oder doch für abschließungsfähig erklärt wird (S. 214), da nun die von Irenäus abwärts feststehende „Ueberzeugung, daß der langlebige Johannes von Ephesus und der Verfasser der sämtlichen johanneischen Schriften des Apostels Johannes, der Sohn des Zebedäus sei, als einen aus Mißverständnissen und unsicheren Erinnerungen weniger Personen

<sup>1)</sup> [Die schon rein quantitativ alle andere Arbeitsleistung weit überragende Forschertätigkeit Zahns hatte für Overbeck eine Auseinandersetzung mit ihm auf der ganzen Linie seiner Aufzeichnungen zur Folge. Bei der Zusammenstellung eines besonderen Abschnittes unter diesem Titel leitete mich die Abstellung, die Gegenstellung Overbecks zu Zahn nicht nur, sondern auch Overbecks Würdigung gerade dieses Gegners in einigen Beispielen herauszustellen. Die Uebersicht über Zahns Behandlung der Tradition wird im fünften Kapitel noch ergänzt werden, besonders in Hinsicht auf Leucius und Aloger. C. A. B.]

oder gar des einen Irenäus entstandenen Irrtums zu erklären sich als undurchführbar erweisen“ soll (S. 214 f.). Was S. 215—217 folgt, ist nur noch die abermalige kurze „Zusammenfassung der Hauptpunkte der vorstehenden Untersuchungen“ (S. 215), welche auffallend genug Anlaß gibt, ein paar kurze Bemerkungen über Irenäus, „den beredtesten Zeugen“ für die in dieser Zahnschen Abhandlung betrachtete Tradition (S. 215), Clemens von Alexandrien, und Papias fallen zu lassen, wobei ganz besonders charakteristisch die Stellung ist, in die Papias in dieser Zahnschen Abhandlung mit den wenigen ihm darin S. 215 f. gewidmeten Worten einzunehmen in die Lage kommt. Doch auch ganz abgesehen von diesen etwa noch zu guter Letzt besonders hervortretenden Schwächen der Zahnschen Auseinandersetzungen, ist die ganze oder allgemeine Anlage seiner apologetischen Abhandlung vollkommen verfehlt, so daß diese ihre These nicht sowohl erweist als zu Grunde richtet. Das Blendwerk, mit dem Zahn vornehmlich sein apologetisches Ziel verfolgt, besteht in der Art, mit welcher er alle Zeugen für die Tradition des ephesinischen Aufenthalts des Apostels Johannes und alles dessen, was die fertige und allgemein rezipierte kirchliche Johannessage in diesen Aufenthalt einbegreift, von Anfang an an einem und demselben Faden aufreht, an dem unter Verdeckung der epochemachenden Bedeutung, welche für den Abschluß dieser Tradition Irenäus hat, schließlich (s. S. 214) auch Polykrates von Ephesus mit zappelt. Durch sein Verfahren erreicht Zahn den Schein, als ob alle von ihm nebeneinander aufgereihten Zeugen sämtlich sich wohl ineinanderfügende Grundsteine eines und desselben Bauwerkes von der apostolischen Zeit bis gegen den Ausgang des 2. Jahrhunderts wären, während, was Zahn in Wahrheit nur aneinanderflückt, weiter nichts ist als ein Haufen einzelner loser Fetzen, von denen bald der eine dieses Datum der abgeschlossenen johanneischen Tradition, bald der andere ein anderes bezeugt, kaum zwei der Gesamtheit der Daten, für die sie aufgerufen werden, einzelne (wie Ignatius) für sich und streng genommen überhaupt schweigen und erst gefoltert zum Reden gebracht werden, andere, wie die *Aloger*, die nur für den aller seiner sonstigen Attribute beraubten Apostel Johannes in Ephesus gut stehen. Mit Leucius aber hat Zahn noch ein besonderes Abenteuer zu bestehen. In der von ihm vorgeführten Zeugenreihe ist dieser häretische Fabelschmied das eigentliche Prachtstück: Wer unter den Genossen tut es ihm gleich an Bestätigung aller Hauptstücke des fertigen Credo der johanneischen Tradition in der Kirche, ganz besonders in Hinsicht auf die Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes in Ephesus (denn in Hinsicht auf die *Apokalypse* erscheint auch dieser glanzvolle Zeuge etwas blaß)? Doch lese man S. 196 ff., was dieser allein ihm als Zeugnis für die Abfassung der Apokalypse unterzulegen weiß. Nun wäre ja dies, so kompromittierend es auch auf Zahns Standpunkt wäre, ein so glänzendes Zeugnis aus Händen

wie denen des Leucius entgegennehmen zu müssen, doch immerhin stattlich genug, wenn es nur mit dem Alter dieses Zeugnisses so stünde, wie Zahn einmal gemeint hat. Denn in der Tat, wen ginge als Verteidiger der katholischen Tradition über Johannes das Credo des Leucius an, wenn er schon zu einer Zeit, wo diese Tradition nur von stummen Hunden umgeben war, für sie herzhafte bellte? Nun aber ist Zahn, wie aus Forschungen VI, 14 zu sehen, von seinen Träumen über die Zeit des Leucius selbst zurückgekommen. Jetzt ist auch nach ihm Leucius aus einer Zeit, wo auch andere (und bessere) Leute der johanneischen Tradition sich als Beistände nicht versagen, so daß Zahn sich mit Leucius in seiner Abhandlung im Grunde ohne Not kompromittiert. Er ist auch nach Zahn zu jung, um jene traurigen Fetzen johanneischer Tradition ernstlich zu decken, die ihm Zahns Zeugenverhör vorausgehen läßt. Unbefangener Kritik der Tradition kann er nur zur Aufdeckung der Tatsache dienen, daß der erste einigermaßen umfassende Zeuge für den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes ein *V a l e n t i n i a n e r* ist (wie Zahn neuerdings ja nun auch nicht mehr verkennt), damit nur aber andere Tatsachen der ältesten Tradition über Johannes bestätigt, die schon bekannt sind und zugleich kompromittierend genug für diese Tradition. Kurz, wo man auch das Zahnsche Zeugenverhör im einzelnen anpacke, sein Glanz löst sich in Dunst auf, es zeigt sich, daß es von Schwierigkeiten wimmelt, und daß nur, indem Dinge und Personen, die wohl auseinanderzuhalten sind, durcheinandergeworfen sind, der falsche Schein der Zahnschen Demonstration erzeugt ist. In Wahrheit deckt das Zahnsche neueste Zeugenverhör über „Johannes in Ephesus“ in optima forma und gewissermaßen buchstäblich auf, daß die katholische Tradition über den Apostel Johannes auf *S a n d* gebaut ist. Er trägt nur den betreffenden Sand auf einen Haufen zusammen und steckt ihm ein paar falsche Lichterchen auf, deren Licht mit leichter Mühe nur richtiger gerichtet zu werden braucht, um für Zahns Zwecke ganz zu erlöschen.

Apologeten von der Virtuosität Zahns haben wenig genug Ahnung vom Problem, das ihnen mit der Aufgabe, die Historizität des 4. Evangeliums aufrecht zu erhalten, zugemutet ist, daß sie die Behauptung wagen, „kein Evangelium stelle Jesum nach allen wesentlichen Seiten so ganz menschlich dar wie das vierte (Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 539). Man sehe sich aber auch nur die Kunststücke, zu welchen sie die Durchführung dieser These zwingt, an eben dieser Stelle an. Was ein Mensch ist, wissen solche Theologen offenbar nicht, weder aus sich, noch aus andern, höchstens aus den Doktrinen, aus denen sie ihre Welt und deren homunculi selbst erschaffen. „Rein historisch“ übrigens will keines der 4 Evangelien sein. Sie sind sämtlich Schriften geschichtlichen Stoffs von religiöser und lehrhafter Absicht“ (Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 560 n. 8). Mit dieser vulgär-apologetischen Auskunft, das 4. Evangelium sei eine „Lehrschrift“,

vermag sich also selbst dieser überzeugte und zur Zeit noch resoluteste Apologet des 4. Evangeliums und seiner „Glaubwürdigkeit“ allein noch zu helfen. Auch als „historisches Kunstwerk“ gibt Zahn a. a. O., S. 552f. das 4. Evangelium preis. Aber freilich bei dieser Konzession meint er besonders gut auf seine Rechnung zu kommen, indem er im „Hebräertum“ des Evangeliums schließlich die höchste Lösung des Rätsels der Verbindung höchster historischer Glaubwürdigkeit des Inhalts und sehr mangelhaften historischen Vortrags dieses Inhalts gefunden zu haben sich einbildet.

Zu einer genaueren Datierung des 4. Evangeliums erhält Zahn, Einleitung in das Neue Testament II S. 550 besonderen Anlaß, durch die von ihm zugelassene Unterscheidung von Bestandteilen verschiedener Herkunft im 4. Evangelium, sofern dessen 21. Kapitel nur ein späterer Nachtrag zum Vorhergehenden ist. Danach wiederholt er a. a. O. nach schon früher gegebenen Nachweisungen, daß das Gesamtevangeli-um (mit Einschluß des Nachtrags) nicht nach dem Jahre 100 geschrieben, aber auf jeden Fall nach 64 (Todesjahr Petrus) und 70 (Zerstörung von Jerusalem), während Kapitel 1–20 zwischen 80 und 90 nach Christi geschrieben sein werden. Dies folgert Zahn vornehmlich aus seiner Untersuchung des Verhältnisses von K. 1–20 zu den Synoptikern. Daß auf jeden Fall zwischen der Abfassung von K. 1–20 und K. 21 „nur sehr kurze Zeit“ liegen kann, gilt aber Zahn, durch das, was er mit einem sehr hochtrabenden Terminus „die Geschichte des Buchs“ nennt, für bewiesen, sofern er nur dieses zu wissen meint, daß das Evangelium in seiner ursprünglichen Niederschrift, (1–20) nämlich, vor Anfügung des Nachtrags, auf einen sehr engen Kreis von Lesern beschränkt geblieben ist. Zum Zeugnis des Papias äußert sich Zahn, Theol. Stud. und Krit., 1866 Heft 4, S. 674: Papias schrieb um 140; es wird aber „heute kaum mehr bezweifelt werden, daß in dieser Zeit außer den drei ersten Evangelien das des Johannes in Kleinasien gelesen und als Werk des Apostels Johannes anerkannt wurde. Die alexandrinischen Gnostiker hatten zu jener Zeit unser Evangelium des Johannes in starkem Gebrauch. Die Presbyter des Irenäus (V, 36, 2), unter welchen Papias gewiß nicht der Jüngste war, berufen sich wörtlich auf Johannes 14, 2. Eine wegwerfende Aeüßerung des Papias über ein unter diesen seinen Genossen nicht minder als bei den Gnostikern angesehenes Werkes wäre nicht begreiflich. Er kannte die Apokalypse und hat ihre Glaubwürdigkeit, d. h. ihre Abfassung durch den Apostel Johannes bezeugt“ (S. 674). — Daher findet Zahn denn auch „das Zeugnis des Papias für die Existenz der Evangelien kaum mehr von Wert“, und weder Eusebius noch Irenäus haben die Angaben des Papias anders verstanden, als bezögen sie sich auf die zu ihrer Zeit anerkannten Evangelien. „Es ist ferner zu beachten, in welcher Weise Euseb. die Zitate einleitet. Er sagt nicht, daß er sich gedrungen fühle, die Andeutungen des Papias über unsere Evangelien zusammenzustellen,



sondern das, was er über Markus den Evangelisten sage; dann fügt er ein Zweites hinzu, was er nicht angekündigt hatte, nämlich eine Nachricht über die Sprache, in welcher Matthäus geschrieben habe, — eine Aufgabe, welche sich schon durch ihren Anfang, als aus striktem Zusammenhang gerissen, kundgibt. Daß Eusebius weder über Lukas noch über Johannes dem papianischen Werk etwas entnommen, ist nunmehr fast ohne Bedeutung und kann sie nicht dadurch gewinnen, daß Eusebius sonst für alle auf den Kanon bezüglichen Ueberlieferungen Interesse habe. Das Zeugnis für die Authentizität der Apokalypse, welches Andreas bei Papias las, hat uns Eusebius gleichfalls vorenthalten. Gewiß wäre es ihm dadurch schwerer geworden, seine Hypothese von dem Doppelgänger des Johannes durchzuführen. Es gehört überhaupt zum schriftstellerischen Charakter Eusebs, daß er, in dem Vollgefühl, der gelehrteste Mann seiner Zeit zu sein, seine Leser bevormundet und nach seinem oft sehr subjektiven bestimmten Gutdünken aus den Tatsachen das Zuträgliche auswählt“ (S. 691 f.). Triviale Redensarten, die niemand leugnet und die nichts beweisen. Für das Verschweigen des Zeugnisses der Apokalypse hatte Eusebius bestimmt nachweisbare Gründe. Welche hat er für das Verschweigen der Zeugnisse über Lukas- und Johannesevangelium? Darüber reichen dunkle Vermutungen und Vorstellungen nicht aus. Die Willkür des Eusebius darf nicht das Dach werden, unter das wir uns selbst in allen unsern Verlegenheiten flüchten.

Für Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II (Leipzig 1899, S. 447. 458. 484 2. Aufl. 1900 S. 449. 460. 487) bleibt das anonyme Argument, laut welchem Papias in seinen Exegesen berichtet haben sollte, daß Johannes sein Evangelium bei Lebzeiten den Kirchen übergeben habe, auch noch weiter ein unerschütterliches Fundament der Beglaubigung des 4. Evangeliums durch Papias. In Wahrheit hat indessen auch Zahn noch immer nichts geleistet, um die bisherigen Diskussionen über das genannte Argument über ihre gänzliche Unzulänglichkeit zu erheben, vielleicht nur das seine getan, um das ihm so wertvolle Zeugnis des Papias zu diskreditieren. Dies nämlich mit der Hypothese, daß Johannes 21 ein (wenn auch sehr alter) nachträglicher Zusatz zum Evangelium ist. Da nun nach Zahn schon Papias das Evangelium nur mit dem Zusatz gekannt und ihm dieser sogar schon einiges Kopfzerbrechen gemacht hat (s. Einleitung II, 447 (449, 2. Aufl.), so hat Papias, indem er behauptet, Johannes habe bei seinen Lebzeiten sein Evangelium (d. h. nach ihm Ev. 1—21) den Gemeinden übergeben, etwas Falsches behauptet und nichts mehr davon gewußt, daß bei Johannes' Lebzeiten vielmehr das Evangelium sich auf ca. 1—20 beschränkt habe. Mit der Zuversichtlichkeit, mit der Zahn S. 484 (S. 487 der 2. Aufl.) mit seinen eigenen Hypothesen argumentiert, macht er sich nur lächerlich, da er sich nur selbst damit in heillosen Widerspruch verwickelt. Wenn er nämlich behauptet, daß das 4. Evangelium „unseres Wissens niemals ohne c. 21 verbreitet worden ist“, (484. 2. Aufl. 486), so widerlegt er das selbst durch seine Unterscheidung von zwei Perioden der Verbreitung des Evangeliums, einer „in engeren Kreisen“, die Zahn aus den Anreden an die Leser 19, 35. 20, 30 f. erschließt, und bei welchen es c. 21 noch nicht bei sich hatte, und einer zweiten, bei der das Evangelium „sich über diesen engen Kreis hinaus“ und zwar in der schon dem Papias bekannten um c. 21 erweiterten Gestalt „verbreitet hatte“ (S. 484. 2. Aufl. 487). Somit ist es Zahn selbst, der von etwas weiß, wovon man angeblich nichts wissen soll, und er ist es, der Papias zum Zeugen einer stets unveränderlichen Gestalt des Evangeliums macht, die, wiederum ihm (Zahn) selbst zufolge, einmal nicht vorhanden gewesen ist. Gerade nach Zahn ist Pa-

pias nicht der Mann, um „unser Wissen“ über das 4. Evangelium in den Grenzen des Richtigen zu halten. Er führt uns vielmehr mit seinem nicht Wissen von einem des 21. Kapitels noch ermangelnden 4. Evangeliums über dieses irre. In diesem Irrsal kann man sich natürlich durch eigene von Papias ganz unabhängige Vermutungen wieder zurechtfinden und Zahn selbst ist aufs höchste beflissen uns mit dergleichen zu unterstützen, indem er uns des genauesten belehrt, wann K. 21 in der kurzen, dafür noch offenen Frist zu Ev. K. 1—20 hinzugetreten ist (S. 485. 2. Aufl. S. 487). Indessen die Bescheidenheit, in der er dabei sich selbst mit Papias zu verwechseln scheint, braucht nicht auch andere zu bewegen zu vergessen, was man über die älteste Geschichte des Evangelisten nicht Papias, sondern ihm, Zahn, verdankt. Zahn selbst mag bekümmert darüber sein, daß er über das Evangelium mehr weiß als Papias. Allein was dabei für ihn zu beklagen sein mag, kann Andern nur als ihr Vorteil erscheinen, solange wenigstens, als sie sich keine Bedenken über Zahns den Papias überragendes Wissen beschleichen lassen. Wie dem auch sei, niemand anders als Zahn ist es, der den Papias um den Ruhm des klassischen Zeugen über das 4. Evangelium bringt, indem er in seinem apologetischen Ehrgeiz an sich selbst den Beweis gibt, daß Papias Wissen über das Evangelium nicht das höchste ist. Der arme Papias war bei K. 21 auf Raterien darüber angewiesen, die ihm über das Bedenken weghalfen, ob nicht das 4. Evangelium am Ende posthum sei und half sich, indem er sich den Glauben zusprach, daß das johanneische Evangelium nicht posthum sei, erst Zahn mußte kommen, um die Welt darüber ganz genau zu belehren, wann das 21. Kapitel entstanden, und daß das 4. Evangelium trotz K. 21 nicht posthum sei, weil dieses Kapitel kein ursprünglicher Bestandteil des Evangeliums sei, sondern „ein sehr bald nach Abfassung des Evangeliums und in der örtlichen Nähe von dessen Ursprungsort beigefügter Nachtrag“ (S. 485 — 2. Aufl. 487). Das wußte Papias noch nicht, er mußte es denn aus Dummheit oder Tücke für sich behalten haben. Dagegen kann natürlich Zahns Interpretation des Fragments nicht helfen, der freilich a. a. O. S. 484. — 2. Aufl. S. 497 Anm. 2 behauptet, die Aussage des Papias Evangelium Johannis manifestum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in Corpore constituto gebe „einen verständlichen Sinn nur wenn das 4. Evangelium bereits mit dem Nachtrag K. 21 ausgestattet war, welcher durch 21, 24 den Schein erwecken konnte, als ob nicht Johannes selbst, sondern andere nach seinem Tode das Evangelium herausgegeben hätten“. Richtiger würde Zahn hier indessen sagen, das Zeugnis des Papias gebe einen verständlichen Sinn nur nachdem man ihm die Märchen untergeschoben, mit denen Zahn diesen Sinn in Verwirrung gebracht. Seine Interpretation stützt sich allerdings wie jedermann sieht, auf die Schlichtheit dieser Worte. Ihm scheint es unbegreiflich, daß Papias, dem ein so hoher Beruf in der Tradition über die Evangelien übertragen war, sich um der bloßen Bezeugung der Tatsache willen, daß Johannes sein Evangelium noch vor seinem Tode herausgegeben habe, inkommodiert haben soll. Indessen geben wir auch Zahn vor, daß überhaupt Papias selbst in jenem Argumentum spricht und insofern überhaupt ein Interesse besteht, seinen Ausspruch zu interpretieren, so ist doch diese Interpretation auch viel einfacher zu liefern, sobald die einfache Tatsache berücksichtigt wird, daß sich in Kreisen des Urchristentums über Johannes' Lebensende seltsam verwirrte Bedenken verbreitet hatten, eine Tatsache, die ja nicht nur Joh. 21 bezeugt, sondern wie Zahn selbst recht wohl weiß, auch sonst in der Tradition transpiriert. Einen vollkommen „verständlichen Sinn“ würde also Papias Aussage geben, auch wenn er damit sich nur gegen jene Bedenken kehrte. Was sie dagegen mit Rücksicht auf das „mit dem 21. Kapitel schon ausgestattete“ 4. Evangelium abgegeben und bestimmt einen durch dieses Kapitel hervorgerufenen falschen Schein zu zerstreuen, so ist nicht einzusehen, wie die angeführte Aussage sich aus dieser Absicht zureichend erklären lassen soll, ohne, sei es das 4. Evangelium, sei es das Wissen des Papias über dieses Evangelium arg zu kompromittieren. Denn soll denn Papias, indem er dem genannten Evangelium weiter nichts als die „Ausstattung mit dem 21. Kapitel“ bezeugte, das seine getan zu haben meinen zur Zerstreuung jenes von diesem Kapitel verbreiteten falschen Scheines? Dies doch nur dann, wenn er mit diesem Evangelium sehr leicht fertig werden zu können meinte, oder weil er nichts weiter über das angeführte Kapitel wußte. In beiden Fällen wäre er freilich für Zahn gänzlich unbrauchbar, aber es steht auch mit seiner Verwendung bei Zahn tatsächlich ganz anders, als hier vorausgesetzt ist. Als bloßer Zeuge eines mit dem 21. Kapitel ausgestatteten 4. Evan-

geliums nützt in der Tat Papias Zahn gar nichts, und sieht man nach, wofür er ihn S. 493 (496 2. Aufl.) anruft, eben nicht, wie es allerdings auf den ersten Blick des aufmerksamen Lesers wenigstens scheint, für die nackte Tatsache, „daß das 4. Evangelium von dem noch im Leben stehenden Johannes veröffentlicht und den Gemeinden gegeben worden sei“ (was freilich die schlichte Uebersetzung dessen was im vermeintlichen Papias zu lesen steht), sondern dafür, daß jene „Ausstattung“ eine nachträgliche, und zwar „im Auftrag“ des Apostels Johannes zu seinem Evangelium hinzugetreten war. So aber freilich „nützt“ die Aussage des Papias Zahn nur zu viel, was sehr begreiflich ist, da sie so um Zahns Erfindungen über Joh. 21 bereichert worden ist, und man braucht nicht von Zahn zu erfahren, daß nur so bereichert genannte Aussage „einen vernünftigen Sinn“ erhält. Ihn ausgenommen wird indessen wohl sonst niemand seine „Vernunft“ in die vermeintlichen Worte des Papias hineinlesen mögen. Die Sache steht überhaupt in Zahns Einleitung in das Neue Testament § 65 einfach so, daß er uns glaublich machen möchte, Joh. K. 21 sei zwar nicht eine Aufzeichnung des Johannes, aber ein von diesem Apostel „genehmigter“ Nachtrag, sich aber, vielleicht von Joh. 5, 31 gewarnt, nach einem Mitzeugen für dieses Zeugnis sowohl im Text als auch in der Tradition völlig vergeblich umsieht. Papias, sein Getreuer, den er doch zuletzt anruft, versagt sich ihm nur mit besonderer Unzweideutigkeit und ganz umsonst stellt ihn Zahn bei dieser Gelegenheit nur selbst bloß. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 133 stellt gelegentlich zusammen, was er von Spuren der Bekanntschaft des Papias mit dem 4. Evangelium kennt. Außer dem berüchtigten, nur lateinisch erhaltenen „Argumentum“ und dem darin enthaltenen Zeugnis angeblich des Papias über die Veröffentlichung des 4. Evangeliums, ist es die in demselben Argumentum enthaltene vermeintliche papianische „Exegetische Bemerkung“ zu Joh. 21, 24 (s. Zahn ebenda S. 127 u. 1) und die andere zu Joh. 19, 39, die ein armenischer Theologe des 12. Jahrhunderts bezeugen soll, nach Zahn ebenda S. 130. Aus diesem elenden Scherben baut sich Zahn einen Grundstein seiner Apologie des 4. Evangeliums.

Die Stellung, welche in der Zahnschen kritischen Uebersicht über die älteste Tradition den „Johannes in Ephesus“ betreffend (Forschungen VI, 175 ff.) Papias erhält (die wenigen Worte, welche ihm S. 215 f. gewidmet sind), ist in doppelter Hinsicht, besonders verräterisch für die Bedrängnis, in der sich die Apologetik überhaupt und mit ihr Zahn bei Johannes gerade mit Papias befindet, verräterisch ebenso sehr durch den verworrenen und verwirrenden Charakter dieser Stellung als durch ihre Dürftigkeit. Was den letzteren Punkt betrifft, so ist hier nichts mit Verweisung auf die bei Zahn a. a. O. S. 109 ff. vorausgehende weitläufige Abhandlung über Papias zu erreichen. Natürlich blickt Zahn S. 215 f. auf diese Abhandlung zurück und setzt sie voraus, aber nun eben in einer Weise, die vollends die wenigen über Papias S. 215 f. fallenden Worte ihrer Dürftigkeit überweist. Ihre Desperation decken diese Worte schon damit auf, daß sie mit einer in die Form einer Provokation der Gegner gehüllten Klage über den Verlust des Werks beginnen. Aber auch was folgt, ist nichts weniger als die kräftigende und nur einigermaßen schlagende Zusammenfassung einiger aus dieser früheren Abhandlung sich ergebender für die Bedeutung des Papias als „Zeugen“ im wissenschaftlichen Prozeß der johanneischen Tradition besonders entscheidender Beobachtungen. Vielmehr beschränkt es sich nur auf einige dunkle Andeutungen und erspart Niemandem die Lektüre jener Abhandlung, dem es darum zu tun ist, zu einer klaren Vorstellung darüber zu kommen, was unter ihnen gemeint sei. Zu dieser Dürftigkeit des papianischen Inhalts in einer Frage, in der doch Papias ein besonders gewichtiges Wort mitzureden haben sollte, kommt aber, wie gesagt, hinzu, die verwirrende Stellung, die Papias in der vorliegenden Abhandlung verliehen ist, indem er ganz an ihrem Schluß auftaucht in Einer Linie mit Irenäus und Clemens Alex., also mit zwei allgemein anerkannten Repräsentanten der kirchlichen Tradition über Johannes. Auf welche Sorte von kritischen Lesern hat Zahn bei diesem ganz rohen Strategem gerechnet? Welche andere als die Schlafmützen werden ihm gerade diese Zusammenstellung hingehen lassen, da doch Zahns Gegnern gemäß Papias von alledem, was Irenäus und Clemens Alex. über Johannes zweifellos wissen und womit sie Zahn bestens dienen, gerade nichts zu wissen mindestens scheint. Wer Zahns zahlreiche Arbeiten zur johanneischen Frage kennt, weiß längst, daß seine ultima ratio im Kapitel über Papias dabei nichts anderes ist,

als das lateinische Argumentum, das auch wieder Forschungen VI, 127 auftaucht. Warum denn nicht auch hier S. 215 f. offen damit auftreten, zum schlagenden Erweise der Fähigkeit des Papias Zeugnis abzulegen. — In Wahrheit macht eben auch Zahn in seinem neuesten Kapitel „Johannes in Ephesus“ mit Papias nur die Erfahrung, die mit ihm in der johanneischen Frage alle Apologetik stets machen wird. Wo man von ihm das Beste geleistet zu sehen wünscht oder erwartet, leistet er gerade gar nichts.

Sein Glaubensbekenntnis legt Zahn als Apologet des Evangeliums ab (Einleitung in das Neue Testament II, 551): „So lange und so weit das Christentum von dem abhängig ist, was Jesus gewesen ist, getan und gelehrt hat, ist es auch mit abhängig von der Antwort, die man auf die Frage nach der Echtheit und damit der Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums meint geben zu müssen. Es wird unter den Nachdenkenden immer nur wenige geben, welche die Abfassung dieses Buchs durch den Augenzeugen und Apostel anerkennen, zugleich aber an den entscheidenden Punkten ihm die Glaubwürdigkeit absprechen“<sup>1)</sup>. Doch selbst dieser Brutus der Apologie sieht sich zur Aufrechterhaltung dieses Bekenntnisses S. 560 dazu gedrängt, die „reine Historizität“, d. h. den historischen Charakter dieses Evangeliums preiszugeben. Da das 4. Evangelium für die Apologetik jüdischer Herkunft sein muß, ist auch die Verteidigung seines jüdischen Charakters eine Kapitalfrage für sie. Wie sehr das der Fall ist, zeigt die neueste Behandlung dieses Punktes in Th. Zahns Einleitung in das Neue Testament II, 552—555 recht anschaulich.

Nach E. Haupt, Theolog. Stud. und Krit. 1900 S. 157, wo die Sache Th. Zahn vorgehalten wird, soll „die entscheidende Frage“ für die Verteidiger der apostolischen Abfassung des 4. Evangeliums sein, „nur, ob die große Diskrepanz von der Synopse die Annahme der Echtheit zulasse“. Haupt meint ja, wenn man nur erkenne, daß das 4. Evangelium gar kein historischer Bericht sei, d. h. wenn man als Apologet kapituliert, was der Apologetik bis jetzt als die Zitadelle im Streit gegolten hat, preisgibt. Die „Echtheit“ des „Evangelienkommentars“, den Haupt allein in der Hand behält, wird die bisherige Apologetik wenigstens wohl billig hingeben können. — Gegen Th. Zahns obstinate Apologie des Evangeliums meint E. Haupt S. 158, daß es sich im Evangelium „um ein Verständnis des Wirkens Jesu auf Grund aller Erfahrungen handelt, welche seine Gemeinde im Laufe mehrerer Menschenalter gemacht hat, d. h. wie ich es früher einmal ausgedrückt habe, um die Einsicht, daß wir nicht einen historischen Bericht, sondern einen Kommentar zu den bisherigen Berichten haben; daß der Verfasser zeigen will, wie in den Taten und Worten Jesu keimhaft die ganze Summe alles dessen schon gelegen habe, was die Gemeinde im Lauf der Zeit an ihrem Herrn zu haben und an Heilswahrheit zu besitzen sich bewußt geworden war“. Und damit erst glaubt Haupt das 4. Evangelium unter „den Gesichtspunkt“ gebracht zu haben, „unter dem allein die Annahme der Echtheit noch möglich ist“ (S. 157). Mag sein, wenn nur anerkannt ist, daß zugleich der Streit um die „Echtheit“ des Evangeliums jeglichen Inhalts bar wird. Denn einen andern Inhalt hat er nie gehabt als die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums, und nur um dieses Inhalts willen trug der Streit bis

<sup>1)</sup> Als Beispiele dieser „Wenigen“ werden dann S. 560 Lagarde und Wittichen namhaft gemacht.



jetzt die Etikette des apostolischen Namens des Verfassers. Wem aber wird noch Lust bleiben, sich lediglich um diese Etikette zu beißen? So gut wie mit Uechtritz oder selbst noch unzweideutiger und direkter als mit ihm gelangt man mit Haupt zum Ziel gänzlicher Desperation an dem historischen Charakter des 4. Evangeliums. Erklärt er es doch selbst, dem Inhalt und der Form nach, für ein Werk nicht der Historie, sondern der Theologie. Ja aus einem Evangelium ist das 4. hier gar ein „Kommentar“ geworden: welcher Nachrichter traute sich zu, es noch vollständiger abzutun? Wie billig erkennt E. Haupt für die moderne theologische Apologetik in Zahns Ausführungen seiner Einleitung in das N. T. II. Leipzig 1899 S. 445 ff. die Meisterleistung zur Frage an. Und zwar soll vom Wertvollen das Wertvollste dabei sein, was Zahn über die Ueberlieferung und das Selbstzeugnis des Evangelisten zu sagen weiß. Da sei das gesamte Material mit einer solchen Vollständigkeit und Kunst zusammengestellt, daß alle diejenigen, welche mit Zahn an die apostolische Abfassung des Evangeliums glauben, dafür nur sehr dankbar sein können (S. 157). Nur ist Haupt in der Lage, zu bedauern, daß die eigentliche Schwierigkeit (der Frage) ja nicht auf diesen beiden Punkten liegt, sondern „in der großen Diskrepanz des Evangeliums von den Synoptikern und der scheinbaren Ausschließung der Annahme der Echtheit durch sie. Und meint nun Haupt, daß Zahn, so hoch er ihn durch seine Verdienste, auch in der Ausgleichung dieser Diskrepanz, schätzt, doch den einzigen Gesichtspunkt wenn nicht ganz verfehle, so doch allzusehr zurücktreten lasse, „unter dem allein die Annahme der Echtheit möglich sei“ (S. 197), welcher Gesichtspunkt nun von ihm angegeben wird<sup>1)</sup>. Indessen begreifen sich die Gründe nur zu gut, welche Zahn gehabt haben mag, diesem Gesichtspunkt nach Kräften auszuweichen. Hat es Zahn als Apologet beim 4. Evangelium auf seinem Wege verfehlt, Haupt kann ihm den rechten nicht weisen. So sehr aber Haupt auch das Verdienst der Zahnschen Leistung beim Selbstzeugnis des Evangeliums herabsetzt, (ihm gilt es ja als überflüssig), so überschätzt er es noch immer bedeutend. Denn von ihrer eigentlichen Schwäche scheint er gar nichts erkannt zu haben. Unbedingter als Haupt stimmt Zahn zu J. Haußleiter, Zwei apostolische Zeugnisse für das Johannesevangelium. München 1904 zu, doch auch er nur sofern es sich um durchgängige Apostolizität des Evangeliums handelt, nicht um seine durchgängige Abfassung durch Johannes. Das gibt Haußleiter (s. bes. S. 41) ohne Vorbehalt nur für K. 1—20 zu. Während K. 21 auch für ihn nur das Werk eines Johannisten ist, aber allerdings zweier Amtsgenossen des Johannes, welche für ihn mit diesem

<sup>1)</sup> Hier irrt aber Haupt bedeutend, wie man aus Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur II, 675 ff. zur Genüge ersehen kann. Gegen ihn vgl. den Protest Zahns Forschungen (VI (1900) S. 184. Anm. S. 187 f. Not. 4 und 1.), der in der Hauptsache ganz treffend Harnacks Auffassung des vom Evangelisten auf Augenzeugenschaft erhobenen Anspruchs würdigt. Bei diesem Akt scheint die moderne Kritik des 4. Evangeliums wirklich wie von Sinnen gekommen.

Anhang als Zeugen auftreten, nämlich die Apostel Andreas und Philippus.

Jülicher, Einleitung in das N. T. 3. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901 (Vorwort S. 6) nennt Zahn den großen Irrgärtner und nimmt gewiß in seiner wissenschaftlichen Behandlung der neutestamentlichen Literatur einen zu ihm antipodischen Standpunkt ein. Doch ist es fast erstaunlich, wie nahe er ihm selbst bei einer so inhaltschweren Frage, wie die johanneische, dennoch steht. Auch er ist ein Vertreter der Tradition, mehr als er meint, höchstens nur durch milde Observanz an sie gebunden.

Gegen die Gewaltsamkeit der apologetischen Behandlung des Selbstzeugnisses des Evangeliums in der Zahnschen Einleitung in das Neue Testament § 65 II. 466 ff. Johannes Weiß in Boussets Theologischer Rundschau III. 1900 S. 47: „Man muß es lesen, um es für möglich zu halten, wie Zahn in I, 41 die Erwähnung des Lieblingsjüngers zwischen den Zeilen liest (S. 467 ff.). Alle Lieblingsjüngerstellen sind natürlich vom Lieblingsjünger selbst geschrieben [ist bei Zahn für 21, 7 gar nicht wahr], der unwahrscheinlichsten 19, 35 wird die Spitze abgebrochen, indem das *ἐξέτος* nicht unmöglich auf Christus gedeutet wird. Wer jene Erwähnungen als Selbstzeugnis psychologisch möglich findet, hat natürlich kein Gefühl dafür, wie ganz anders fein und harmlos die Einführung des Augenzeugen 18, 15 ist. [Hier bricht die Tendenz der Weißschen Auffassung des Selbstzeugnisses hervor. Es soll dem Geschmack und Bedürfnis der modernen Theologie angepaßt „und harmlos und fein“ gemacht werden.] Dies kann konsequenterweise nach Zahn nicht Johannes, sondern nur Jakobus sein. Der § 66 über den Nachtrag enthält so viel Gutes und Feines, daß man aufs äußerste überrascht wird, schließlich hören zu müssen, Kapitel 21 sei zwar nicht von Johannes, wohl aber zu seinen Lebzeiten abgefaßt“. Daß die Erzählung des johanneischen Evangeliums in irgend welchem Maße auf Erfindung beruht, das braucht man wohl gegen keinen Theologen mehr, der die Anwendung historischer Kritik auf alttestamentliche Schriften nicht oder doch nicht von vorneherein lediglich mit apologetischem Vorurteil zuläßt, zu vertreten. Allein welchen Anspruch behält ein Evangelium als Zeuge für die historische Gestalt Jesu überhaupt noch übrig, dessen Verfasser sich in seinem Werk selbst idealisiert, das ist eine Frage, über welche die noch jetzt festgehaltene Beschränktheit und Dunkelheit der Behandlung des Selbstzeugnisses des Evangelisten die wünschenswerte Klarheit nicht aufkommen läßt. In dieser Hinsicht läßt die eben erwähnte Behandlung dem Problem des Selbstzeugnisses des Evangeliums lediglich seine Spitze abbrechen.

### 5. Paul Ewald <sup>1)</sup>.

Ewalds Hauptgedanke ist, daß sich durch die gegenwärtig allge-

<sup>1)</sup> P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung. Leipzig 1890.

mein verbreiteten Annahmen über die zwei Quellenschriften der Synoptiker die synoptische und die johanneische Frage beide mit einem Schlage lösen. Die Probleme der Evangelienfrage zerfallen nach ihm überhaupt nicht in die Zweiheit des synoptischen und des johanneischen Problems, sondern schließen sich in der einen Frage, welche die Zweiheit von Typen der Tradition der evangelischen Geschichte in den synoptischen Evangelien einerseits und dem Joh.-Evangelium andererseits zum Gegenstande hat. Dieses Eine Problem aber lautet nach Ewald: „Woher die Verschiedenheit der 2 Geschichtsdarstellungen? Woher insbesondere die Unzulänglichkeit des älteren, des synoptischen Berichtes, des synoptischen Erzählungstypus?“ (S. 5). Nachdem er nun ausgeführt, daß unsere Evangelien sich weder aus einem Plan der Evangelisten, noch aus ihrer gemeinschaftlichen Abhängigkeit von einem hinter ihnen liegenden Traditionstypus (Urevangeliumshypothese) erklären, insbesondere „die Vereinseitigung des synoptischen Typus so wenig am Anfangspunkt als am Endpunkt des Bildungsprozesses unserer Evangelien stattgefunden“ haben kann (S. 23), lautet seine Antwort, daß diese Vereinseitigung im Verlauf der Entwicklung ihre Erklärung findet. „Aus dem Gesamtstrom der Ueberlieferung“ hat man durch besondere Umstände veranlaßt, einen Seitenarm sich lösend zu denken, der insbesondere um der autoritativen Stellung derer willen, welche diese Lösung vermittelt haben, wenigstens für gewisse Kirchengebiete das übrige materielle zurückdrängte und die Aufmerksamkeit und das allgemeine Interesse auf sich konzentrierte, d. h. mit anderen Worten so, daß man eine oder einige von einflußreicher Seite stammende und zwar wohl schriftliche Quellen von nicht eigentlichem Urevangeliumsscharakter ansetzt“ (S. 24). Quellen dieser Art sind nun die beiden Hauptquellen, welche die Gestalt der evangelischen Tradition in den synoptischen Evangelien bestimmt haben, der vom kanon. Markus nur wenig unterschiedene auf der Predigt des Petrus beruhende und sich ursprünglich auf Wiedergabe der evangelischen Erzählungen in dieser Predigt beschränkende *U r m a r k u s* (S. 25 f.) und die nicht aus Lukas, sondern aus Matthäus in ihrer Komposition zu rekonstruierende *R e d e q u e l l e*, welche ein Kunstwerk des Apostels Matthäus gewesen ist (S. 27 ff.). Mit Notwendigkeit mußten diese beiden mit apostolischer Autorität ausgestatteten Quellenschriften, da wo man sie schätzte und brauchte einen „einschränkenden und fixierenden, ja geradezu vereinseitigenden Einfluß auf die evangelische Ueberlieferung der betreffenden Kirchengebiete gewinnen“ (S. 33) und sie haben mutmaßlich, noch bevor auch nur einer unserer Synoptiker verfaßt war, schon den synoptischen Typus für gewisse Teile der Christenheit im wesentlichen sich feststellen lassen (S. 34). Die späteren Evangelisten standen vollends nur immer mehr im Banne des einmal gegebenen Typus (S. 34). Aber eine stetige Gegenwirkung gegen die auf dieser Entwicklung beruhende Neigung bestand wenigstens in einem „gewichtigen Kir-

chengebiet, im kleinasiatischen, wo die Herrschaft des synoptischen Typus nicht zur Geltung kommen konnte“, weil hier der Apostel Johannes mit dem Schatz seiner Erinnerungen noch lebte, und dieser Apostel hat denn auch schließlich durch Aufzeichnung seines Evangeliums wenigstens tatsächlich die Synoptiker „ergänzt“ und der drohenden Verkümmern und „Vereinseitigung“ der Tradition der evangelischen Geschichte ein Ende gemacht (S. 35 f.). — So denkt sich Ewald die Entwicklung der kanonischen Evangelienliteratur. Ihre Vernünftigkeit hat aber seine ganze Konstruktion nicht in irgendwelchem günstigen historischen Beweise, sondern ausschließlich in den Postulaten der Apologetik, d. h. sie beruht nicht auf wirklich historischen Beweisen, sondern ist als begründet zu betrachten, nur weil sie das leistet, was die Apologetik von der Behandlung des Problems der Evangelienfrage, oder die Harmonistik fordert. Es handelt sich in dieser ganzen Konstruktion fast durchgängig nur um Erfindungen, welche dem Erweis der Kompatibilität der synoptischen und der johanneischen Erzählung gelten. Vor allem ruht diese ganze angebliche Lösung der Evangelienfrage von vornherein auf der größten Erschleichung dieser Lösung. Denn eine solche liegt in der Art vor, wie Ewald die Lösung in die Fassung des Problems sofort mit hereinnimmt. Für ihn besteht das Problem S. 5 nicht lediglich in der Divergenz der zwei miteinander konkurrierenden Evangelientypen, sondern in der angeblichen „Unzulänglichkeit und Einseitigkeit“ des synoptischen Typus, worin doch schon, wie der gesunde Menschenverstand jedem klar machen sollte, eine Erklärung jener Divergenz, d. h. eine Antwort auf das eigentliche Problem liegt. Kein Wunder, daß wir Ewald schließlich bei dem Resultat anlangen sehen, daß das 4. Evangelium die drei andern „ergänzt“, wunderbar ist nur der lange Weg, den er dazu gebraucht hat, dahin zu gelangen, wo er von vornherein stand. Aber auch dieses seltsame Verfahren erklärt sich einfach dadurch, daß Ewalds Ausführungen fast ausschließlich auf einer willkürlichen Kombination einiger mehr oder weniger akzeptierter Resultate der modernen Evangelienkritik mit den Thesen der Apologetik ruhen, kaum aber je auf in solchem Falle legitim beweiskräftigen Tatsachen. Gerade was den Schein davon hat, beruht bisweilen vollständig auf Erfindung. So ist ein besonders wichtiger Moment der Ewaldschen Konstruktion, daß die beiden konkurrierenden Evangelientypen eine verschiedene geographische Verbreitung gehabt haben, daß in Kleinasien zur selben Zeit der johanneische dem synoptischen den Weg verlegte, wo dieser in andern Gebieten herrschte. Gerade dies ist ein völlig bodenloser Einfall, der keine andere Begründung hat, als die in den traditionellen, ganz problematischen Annahmen über den Ort der Entstehung der einzelnen Evangelien. Nicht die Spur eines Beweises dafür insbesondere existiert, daß Kleinasien sich anfänglich und ursprünglich anders zur Tradition der evangelischen Geschichte verhalten hätte, als die übrigen



Gebiete der Urkirche, ablehnend gegen den synoptischen Typus. Das ist lediglich ein Postulat des Ewaldschen pseudohistorischen Gewebes. Die Grundgedanken des Ewaldschen Versuchs einer Lösung der Evangelienfrage laufen in ihrer allgemeinsten Form auf das Folgende hinaus. Der Bildung der Evangelien liegt die apostolische Tradition zugrunde und im wesentlichen ist uns diese apostolische Tradition für die Gestaltung der in den kanonischen Evangelien niedergelegten Tradition maßgebend gewesen, — das ist der apologetische Grundstein der Ewaldschen Konstruktion. Allein dieser Teil der Ewaldschen Konstruktion ist das, was moderne Wissenschaft der alten Apologetik abgerungen hat. Dieser Eine apostolische Strom hat sich nicht mit einem Male von Einem Orte aus ergossen. Zwei Apostel, Petrus und Matthäus, kamen einem dritten zuvor und erlangten mit ihren Berichten Einfluß, bevor anderwärts der dritte, Johannes, mit seiner Aufzeichnung zu wirken begann. So verteilte sich der apostolische Traditionsstrom auf die 2 Typen, die davon in den kanonischen Evangelien vorliegen. Nun ist einmal wunderbar genug, wenn es nicht wiederum echter Theologenart entspräche, daß Ewald bei dieser Konstruktion des Hergangs von „göttlicher Leitung“ reden mag (S. 35), da doch die dabei getroffene Veranstaltung nach Ewald selbst riskant genug gewesen wäre und die Welt beinahe um ein „einigermaßen vollständiges Bild der evangelischen Geschichte“ gebracht, jedenfalls diese Vollständigkeit eine Zeit lang bedenklich kompromittiert hätte (s. Ewald S. 34 f.). Ueberdies aber gehört diese ganze Konstruktion zu den zahlreichen Gedankengebäuden der Art, welche ein Problem zu lösen meinen, indem sie seinen Sitz verlegen und aus einem allzugut beleuchteten Vordergrund in einen undurchsichtigeren Bereich zurückschieben. Den fatalen und allzuharten Konflikt der zwei Evangelientypen in den überlieferten Texten meint Ewald zu erweichen, indem er ihn in die unzulänglichen Nebel einer dahinterliegenden Tradition zurückdrängt. Allein er übernimmt ja nur die in Hinsicht auf die Evangelientypen bestehende Aufgabe für die ungeschriebene apostolische Tradition zu lösen. Wie soll man sich erklären, daß diese auf einer und derselben Geschichte beruhenden und von gleichgestellten Zeugen begründete Tradition in zwei einander so charakteristisch und scharf ausschließende Zweige auseinandergegangen ist? Wie können sich zwei auf eine und dieselbe Quelle zurückgehenden Berichte ursprünglich und anhaltend in so ausschließlicher Weise zu einander verhalten? Das bleibt gleich rätselhaft, ob man ihre Divergenz in ihren unbestimmten Anfängen oder in ihrer bekannten, unmittelbar zugänglichen schließlichen schriftlichen Gestaltung auffaßt. Was Ewald beibringt, beruht jedenfalls auf haltlosen, überdies sogar einander störenden Erfindungen. Ihm zufolge erklärt sich alles, weil die apostolische Tradition in verschiedenen Zweigen zu verschiedenen Zeiten und auch an verschiedenen Orten Gestalt gewonnen und zu wirken begonnen hat. Allein das Bedürfnis, den

Stamm der apostolischen Tradition geographisch auseinandergehen zu lassen, hebt die Stringenz des Beweises auf, daß seine Zweige sich nicht gleichzeitig entwickelt haben. Denn soll das kleinasiatische Gebiet der johanneischen Tradition vorbehalten bleiben, so muß die Wirkung dieser Tradition, nämlich die Ausschließung des synoptischen Typus aus diesem Gebiet, schon früher begonnen haben, als mit dem von Johannes, wie auch Ewald anzunehmen scheint, relativ spät aufgezeichneten Evangelium. Allein gerade dieser ursprüngliche, dem Evangelium vorausliegende Einfluß der johanneischen Tradition in Kleinasien ist nicht nurein zwar sehr begreifliches, aber ganz bodenloses Postulat der Ewaldschen Konstruktion, sondern erschüttert auch die Erklärung der Zwiespältigkeit der Tradition in den kanonischen Evangelien aus dem zeitlichen Auseinanderliegen des Auftretens zweier (oder eigentlich dreier) verschiedener Zweige der apostolischen Tradition und ihrer Wirksamkeit. Ueberdies ist dieses ganze zeitweise Kaltstellen des Einflusses einzelner Teile der apostolischen Tradition der evangelischen Geschichte auch nur in einzelnen Gebieten der Urkirche eigentlich unsinnig. Wollte man selbst für annehmbar halten, daß aus dem einen Schoß der apostolischen Tradition zwei so divergierende Gestalten dieser Tradition, wie sie einerseits für die Synoptiker, andererseits für das 4. Evangelium angenommen werden müssen, hervorgegangen wären, wie soll man es für irgend wahrscheinlich halten, daß sie bei dem anzunehmenden Verkehr der Gesamtheit gerade der christlichen Urgemeinden untereinander, sich anhaltend in ihrer Isolierung behauptet haben? Und, indem von den 3 Zweigen der durch Petrus, durch Matthäus und durch Johannes repräsentierten Tradition die zwei ersten von vornherein die innige Verbindung eingegangen sind, welche in den Synoptikern vorliegt, wie soll man sich da vollends erklären, daß sich der dritte in solcher Isolierung sowohl in Hinsicht auf seine Entfaltung wie auf seine Wirkung behauptete? Die ganze Ewaldsche Hypothese leidet an der vollen Unnatur und Unwahrscheinlichkeit, die solchen apologetischen Kunstgebilden zu eignen pflegt.

Eine Reihe von Exkursen führt die Grundgedanken der Ewaldschen Vorlesung aus. Vor allem meint Ewald, daß der synoptische Traditionstypus in Hinsicht auf Verbreitung keinen Vorzug hat vor dem johanneischen (vgl. auch S. 151, 152), daß es daher falsch ist, zunächst sich zur Erklärung des synoptischen Typus zu wenden und dann zu der des johanneischen, und es in diesem Sinne nur E i n Hauptproblem der Evangelienfrage gibt, welches in der ursprünglichen Zweigestaltigkeit der Tradition der evangelischen Geschichte beruht. Zur näheren Begründung dieser „Formulierung des Problems“ schickt sich denn Ewald in einem Exkurs (S. 39 ff.) an, ausführlicher nachzuweisen, daß die dem johanneischen Evangelium zugrunde liegende Tradition eine gleich ursprüngliche und gleich weitreichende Verbreitung wie die synoptische hat. Zu diesem Zweck verfolgt er 1. die Spuren der johanneischen Tradition bei den Syn-

optikern selbst (S. 43 ff.) — 2. die Spuren dieser Tradition sonst im Neuen Testament (S. 47 ff.), a) im Jakobusbriefe (S. 58 ff.) — b) im 1. Petrusbriefe (S. 68 ff.) — c) bei Paulus (S. 75 ff.) — Ewalds Ausführungen über die paulinischen Briefe sind besonders unsinnig.

Im zweiten Exkurse („Die planmäßige Auswahl“) begründet Ewald ausführlicher, was er in der Vorlesung von der Unmöglichkeit gesagt hat, unter Voraussetzung der „Glaubwürdigkeit“ des 4. Evangeliums die eigentümliche Beschränkung der synoptischen Erzählung aus einem „Plan“ der Evangelisten und der Benutzung des Einen der Synoptiker durch die beiden andern oder zweier durch den dritten zu erklären. Denn es läßt sich für keinen derselben der Grund angeben, der ihre aus dem Vergleich mit dem johanneischen Evangelium sich ergebenden Weglassungen (die vornehmsten stellt Ewald S. 103 Anm. zusammen) erklärte, und was die angenommene bindende Autorität betrifft, welche bei der Benutzung die vorausgehenden für die späteren unter den Synoptikern gehabt hätte, so liegt auf der Hand, daß die Synoptiker diese Autorität für einander nicht gehabt haben (S. 102—105). Kurz es läßt sich die „Vereinseitigung“ der Darstellung des Stoffs bei den Synoptikern nicht „als eine beabsichtigte, freigewollte“ auffassen, „sondern sie muß dem Schriftsteller durch die Gestalt, in der sein Stoff ihm gegeben war, nahegelegt worden sein“ (S. 121).

Mit allem, was Ewald in diesem Exkurs für die Kritik der alten, beide Evangelientypen gleichmäßig vertretenden Harmonistik leistet, möchte dieser Exkurs die beste Partie seines Buches sein. Wohl gelungen ist auch sein Nachweis, daß jeder der Synoptiker ein vollständiger Evangelist sein will, der die Einsprengung des johanneischen Materials von vornherein ausschließt (S. 122 ff.).

Der dritte Exkurs (S. 128 ff.) zeigt aber weiter ausführlicher, daß das hierbei formgebende Prinzip für die Synoptiker auch nicht in einer hinter ihnen liegenden fixierten Gemeinüberlieferung gelegen haben kann, werde diese Fixierung nun als eine schriftliche (Urevangeliumshypothese) oder als eine mündliche (Traditionshypothese) gedacht. a) Der Tatbestand der synoptischen Erinnerungen ist auf diesem Wege nicht zu erklären (S. 130 ff.). b) Auch hat der von den Anhängern jener Hypothesen behauptete Trieb der Fixierung der Traditionen vom Leben Jesu gar nicht bestanden (S. 134 ff.), weder bei den Aposteln, als habe ihnen die Erzählung der evangelischen Geschichte von Berufs wegen besonders obgelegen — was auch aus AG. 1, 21 f. 10, 32 ff. nicht zu entnehmen sei (S. 134 ff.), — noch später, wo auch die Berufung auf literarisches Ungeschick und auf Druck der apostolischen Autorität nur ganz mangelhafte Auskünfte zur Behauptung dieses Triebes sind (S. 137 f.). Nicht einmal in der Beschränkung auf Herrenworte ist die Aufstellung eines schon ursprünglich begründeten Triebes zur Fixierung eines Kanons derselben haltbar (S. 139 f.). c) Auch tatsächlich und insbesondere laut Zeugnis der apostolischen Literatur,

zeigen sich die Apostel durchaus nicht abhängig von der Autorität eines schon fixierten Kanons von Herrenworten (S. 141 ff.) und insbesondere die paulinischen Briefe enthalten keine beweisenden Spuren davon (S. 143 ff.). Hier beginnt eine zum Teil nicht übel gelungene Bestreitung von Resch, dessen *Agrapha* wie leicht begreiflich mit ihren Grundannahmen, welche gerade auf der Voraussetzung eines ursprünglichen die Vorstellungen über die evangelische Geschichte bestimmenden Urevangeliums synoptischer Art beruhen, für Ewald besonders unbequem sind. Allein gerade den ihm unbequemsten Satz von Resch, daß es johanneische *Agrapha* nicht gibt, vermag Ewald schließlich selbst nur sehr unsicher zu bestreiten (S. 160 Anm. unten). d) Gegen die den Synoptikern vorangehende Fixierung eines Traditionstypus der evangelischen Geschichte spricht aber wie der Bestand und Zustand der kanonischen Literatur (S. 149 ff.) so namentlich der der außerkanonischen Literatur (S. 150 ff.). Beweise der Bekanntschaft (nicht mit dem johanneischen Evangelium) mit der johanneischen Tradition. α) bei Clem. Rom. (S. 152 f.), β) in der Lehre der 12 Apostel (S. 154), γ) bei Barnabas und Hermas und späteren (S. 155 ff.). e) Die in der frühesten Zeit gang und gäbe Ueberlieferung der evangelischen Geschichte greift aber selbst über das johanneische und synoptische Material hinaus und läßt auch so nicht an eine so früh, wie vielfach angenommen wird, eingetretene Fixierung denken (S. 157 ff.).

Hier ist wiederum nur die ursprüngliche Freiheit in den Reminiszenzen aus der evangelischen Geschichte und Verwendungen derselben erhärtet, aber so gut wie nichts geleistet für die Erhärtung der eigentümlichen Ewaldschen These über die ursprüngliche Verbreitung des johanneischen Typus der evangelischen Geschichte. Denn vergebens sträubt sich Ewald gegen die Anerkennung der Tatsache, daß gerade diese außerkanonischen Elemente der ältesten Tradition der evangelischen Geschichte überwiegend synoptischen und nicht johanneischen Charakter haben und ist eben hier, so treffend die Uebertreibungen von Resch' *Agrapha* auch zurückgewiesen werden, doch gedrängt, Resch' Behauptung, daß es johanneische *Agrapha* nicht gibt, in der Hauptsache zuzugestehen und sich, wie oben bemerkt, in einer sehr bedenklichen Weise zurechtzulegen. Denn während im ganzen Ewald darauf aus ist, die „johanneische“ Tradition möglich vom Joh.-Evangelium loszulösen und ihr eine möglichst selbständige und davon unabhängige objektiv in den Tatsachen des Lebens und Lehrens Jesu (und nicht in der Subjektivität des 4. Evangelisten) begründete Existenz zu sichern, muß er hier die „subjektive Färbung“ der johanneischen Form und Ueberlieferung konzederen, um sich nur selbst damit zu helfen und darin eine Auskunft aus seiner Verlegenheit zu finden.

In einem Schlußexkurs (S. 161 ff.) begründet nun Ewald näher seine Erklärung der Gestaltung der synoptischen Evangelien, und zwar der Einseitigkeit ihres Traditionstypus, aus den *Quellen*, die ihnen



zugrunde liegen. In der Hauptsache hat er hier seine Vorstellung von der petrinischen Markusquelle (S. 165 ff.) und von den Logia des Matthäus (S. 200 ff.) ausführlicher darzulegen und zu begründen. — Zuletzt wird dann kurz die Vorstellung, die sich aus dem Vorhergehenden und dem darin über die Grundquellen unserer synoptischen Evangelien Gesagten über die Anlage dieser Evangelien selbst ergibt und was auch noch Ewald ihren „Plan“ nennt (S. 246 ff.), behandelt. Hier, wo es sich um die endliche Erklärung der „Vereinseitigung“ der evangelischen Geschichte im synoptischen Traditionstypus handelt, brechen natürlich die Grundsünden der ganzen Ewaldschen Konzeption hervor, besonders daß namentlich Lukas dafür ein Stein des Anstoßes ist (S. 254 ff.), wenn auch Ewald hier, gleich einem Knaben, der sich im Finstern fürchtet und seine Furcht durch Lärm machen zu betäuben sucht, nur von „scheinbaren“, ja von „selbstgemachten“ Schwierigkeiten reden will. In der Tat aber gehört, was er beibringt, um es zu erklären, wie gerade Lukas sich so gegen den johanneischen Typus habe verschließen können, zu den haltlosesten Partien seines Buchs. Hier rächt sich besonders empfindlich die Verblendung, mit welcher sich Ewald die inneren Widersprüche seiner Konstruktion der Evangelien verhehlt hat. Der Grundgedanke seiner Apologie des 4. Evangeliums ist die Nachweisung der angeblich ursprünglichen, von vornherein bestehenden Verbreitung und Wirksamkeit des johanneischen Typus der Tradition der evangelischen Geschichte; gegenüber steht die Tatsache der Unwirksamkeit dieses Typus, deren lebendiges Denkmal die Synoptiker sind, und der auch Ewald sich nicht entziehen kann, woraus denn die verzweifelte Aufgabe entsteht, Wirksamkeit und Unwirksamkeit der johanneischen Tradition, wie sie gleichzeitig bestehen, zu erklären. Die geringe Sorge, welche Ewald diese Aufgabe macht, läßt ihn denn die Grundabsurdität seiner ganzen Konstruktion übersehen, welche darin besteht, daß in der Periode der allmählichen Ausbildung der Tradition der Evangelien so ziemlich jedermann, nicht nur die nachapostolischen Schriftsteller (S. 148 ff.), sondern namentlich alle neutestamentlichen Schriftsteller (s. S. 57 ff. und besonders S. 96) mit der johanneischen Tradition der evangelischen Geschichte wohlbekannt gewesen sind, und nur gerade die am meisten bei der Sache Interessierten, die Evangelisten des Zeitalters (die Verfasser der synoptischen Evangelien), damit so gut wie unbekannt geblieben sind. So gut wie unbekannt. Denn Ewald läßt zwar auch bei den Synoptikern etwas von der angeblichen schon kursierenden johanneischen Tradition transpirieren (S. 51 ff.), was ihm aber doch selbst die Aufgabe nicht erspart, sich mit der wesentlichen Unbekanntschaft der Synoptiker mit der johanneischen Tradition auseinanderzusetzen. Ist doch was er „Vereinseitigung“ des synoptischen Typus nennt in der Hauptsache nichts anderes, als die auf jeden Fall verschwindend geringe Bekanntschaft der Synoptiker mit der johanneischen Tradition. Und wie dürf-

tig die Einfälle sind, welche Ewald, um unter seinen Voraussetzungen (nämlich einer von jeher parallel zur synoptischen kursierenden johanneischen Tradition) zurechtzukommen, bei dieser Frage hat, das kommt am unverhülltesten bei den Erbärmlichkeiten zum Vorschein, die er für die Abwesenheit des johanneischen Traditionstypus bei Lukas allein vorzubringen weiß. Auffallend leicht findet sich Ewald (S. 245) auch in die Tatsache hinein, daß die beiden ganz selbständigen Hauptquellen der Synoptiker (Petrusquelle und Logia), statt die „Vereinseitigung“ des synoptischen Typus zu mildern, dazu kooperiert haben. Gegen Ewald entscheidet auch die Verwandtschaft der Anlage der synoptischen Evangelien und des 4. Evangeliums. Sie ist ein unerklärliches Rätsel, wenn Synoptiker einerseits und Johannes andererseits das Produkt zwei so diskreter Entwicklungsreihen sind, wie dies bei Ewald der Fall ist. Bei ihm wissen ja nicht nur die Synoptiker vom 4. Evangelium nichts, sondern auch der 4. Evangelist ist selbst als „Ergänzer“ seiner Vorgänger dies nur unbewußt (S. 256). Im Zusammenhang mit seinen vermeintlichen Nachweisungen über eine der Aufzeichnung des 4. Evangeliums schon lange vorhergehende und selbst noch neben ihm sich behauptenden Verbreitung der „johanneischen Tradition“ der evangelischen Geschichte meint Ewald S. 137 Anm., auch im Hebräerevangelium Spuren der Verwertung dieser Tradition nachweisen zu können, s. auch S. 158.

## 6. Vermittlungshypothesen.

Das 4. Evangelium war „bis vor kurzem ein Problem der Harmonistik, in neuerer Zeit das größte Problem der Kritik“ (Weizsäcker, Evangelische Geschichte, Gotha 1864 S. 221): das hat Mancher Weizsäcker nachgesprochen, der gleich ihm unter Kritik doch nur Pseudokritik meinte, wie sie eben in aller Theologie allein möglich ist. Höchst charakteristisch und naiv stellt sich der pseudokritische Standpunkt der Betrachtung des Evangeliums, zu der Theologen es gemeinhin allein bringen, bei A. Mc. Giffert, A history of christianity in the apostolic age. Revised edit. New-York 1899 S. 616 f. dar. Der theologische Standpunkt bei der Betrachtung des Evangeliums und seine religiöse Schätzung bleibt hier das unüberschreitbare Vorurteil, und was man darüber bei Mc. Giffert S. 616 f. liest, ist im wesentlichen nicht verschieden von dem, was beim strengen Apologeten Th. Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament II, 551 darüber zu lesen steht, wenn auch ihm erst das 4. Evangelium der Markstein am Scheideweg ist, wo die Bekenner des Christentums auseinandergehen. Ueber das Evangelium selbst und insbesondere über seinen Vorzug vor den Synoptikern denken hier Apologet und vermeintlicher Kritiker gleich, sofern ihnen beiden das 4. Evangelium das „Hauptevangelium“ ist und erst bei der Frage über seine Entstehung beginnt zwischen ihnen der Streit, wo er

nun freilich ernst genug ist. Denn während Zahn vom Betrachter des Evangeliums, der sich nicht mit ihm und dem Christentum zugleich entzweien will, die Anerkennung seiner „Echtheit“ fordert, gibt Mc. Giffert diese Echtheit, d. h. die Abfassung durch einen Apostel preis, dies freilich nicht ohne die ausdrückliche Behauptung einer relativen Gleichgültigkeit der Frage nach der Entstehung des Evangeliums, sofern die Entscheidung darüber den höheren Wert des Evangeliums nicht berühren soll (S. 616). Und diese total verschiedene Schätzung der „Echtheitsfrage“ bei Mc. Giffert und bei Zahn scheint freilich eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen aufzureißen. In Wahrheit streiten sie sich aber, wenn sie sich über den religiösen Wert des Evangeliums verständigt haben, gar nicht so eifrig über seine Entstehung, als um des Kaisers Bart. Ist das 4. Evangelium das Evangelium der Evangelien, so wird natürlich die Verschiedenheit des Gewichts, das man auf seine Echtheit legt, völlig gleichgültig, und daß dies zwischen den Streitern nicht eingesehen wird, liegt eben daran, daß der eine so wenig wie der andere auf kritischem, dagegen beide noch vollkommen auf theologischem Standpunkt stehen. Die Erbsünde dieses Standpunkts liegt in seiner Subjektivität und der damit zusammenhängenden Einbildung bei wissenschaftlicher Betrachtung eines Objekts, bei diesem zwischen dem Ding als Inhalt und als Form unterscheiden zu können, d. h. sich nach Willkür des Subjekts aus dem ganzen aus diesen beiden Bestandteilen bestehenden wirklichen Objekt sich das erwünschte zurechtzuschneiden. Nichts anderes nämlich als jene ganz besonders theologischer Weltbetrachtung anhaftende Neigung, Form und Inhalt der Dinge auseinanderfallen zu lassen, liegt eben jener so verschiedenen Schätzung der Bedeutung der Frage der Entstehung eines Literaturwerks bei Zahn und Mc. Giffert zugrunde. Beide glauben vom johanneischen Evangelium zu reden, wenn sie seinen Inhalt und seine Entstehung für sich nehmen und nun meinen, jenen mit dieser zu decken (Zahn) oder auch bei jenem von dieser ganz absehen zu können (Mc. Giffert). Wenn ich auch gar nicht leugne, daß der Mc. Giffertsche Standpunkt als der konfusere der beiden auch der wissenschaftlich weit unfruchtbarere ist. Jener beruht lediglich auf einer dunkeln Duselei über das 4. Evangelium und läuft auch schließlich nur auf ein ganz leeres und gleichgültiges Beginnen damit hinaus, daß indem es die Entstehung des Evangeliums für „gleichgültig“ erklärt, es im Grunde nur das Urteil über seine eigene Ueberflüssigkeit spricht. An mehr als eine mittelbar apostolische oder johanneische Herkunft des Evangeliums mag auch Giffert nicht denken (S. 613). Nur ist er überzeugt, daß seine Darstellung „die echte Lehrwirksamkeit Christi mindestens in einem gewissen Umlang“ (at least to some extend) wiedergibt (embody), und da so viel gewiß sei, mag nun das Evangelium von Johannes selbst oder auch nur (was wahrscheinlicher sei) von einem seiner Schüler geschrieben sein, erscheint Giffert selbst die Frage nach dem Verfasser

des Evangeliums als ziemlich gleichgültig (of no great importance) S. 616. Auf jeden Fall ergänze er die Synoptiker in unentbehrlicher Weise. Denn das Joh.-Evangelium allein enthülle vollkommen das Geheimnis der wunderbaren Macht Christi in der Tiefe seines Gottesbewußtseins, und das ist es, was ihm seinen bleibenden sowohl historischen als religiösen Wert gibt. Es bildet ein indispensables Supplement to the synoptical Gospel für den Historiker, welcher nicht nur die wirklichen Worte und Taten Jesu und den Lauf seines täglichen Lebens zu kennen wünscht, sondern die letzte Grundlage seiner religiösen Ideen und Ideale, und so die Erklärung seines beschränkenden und beherrschenden Einflusses (controlling and abiding influence) S. 616 ff. Das ist ungefähr was auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament II. 555, 553 2. Auflage, von der in der Kirche unentbehrlichen Autorität des 4. Evangeliums meint, und womit man sich in der Tat in der Gegend begegnet, in der sich die Füchse der Wissenschaft Gute Nacht sagen oder alle ihre Katzen grau sind, wo sich aber heute sehr viele Leute begegnen.

Eine etwas subtilere Theorie hat als Vermittlungstheologe im Bereich des johanneischen Problems neuerdings H. Wendt versucht, die indessen den Beifall des derberen Menschenverstandes Mc. Gifferts nicht findet (s. u. a. S. 613).

Auch Bernhard Weiß, Leben Jesu I, 100 f. weiß sich die Abfassung des Evangeliums durch Johannes (zumal unter der Voraussetzung, daß er auch die Apokalypse geschrieben hat) nur aus der späten Entstehung des Evangeliums (20—25 Jahre nach der Apokalypse) und nach einer bedeutenden, insbesondere durch die Zerstörung Jerusalems zeitigten Wandlung des Apostels zu erklären. Solche Annahmen sind, historisch betrachtet, reine Phantastereien und wären mehr wert nur wenn sie keine bloße Konstruktion wären, sondern sonst Beispiele solcher „Wandlungen“ in den christlichen Kreisen jener Zeit vorlägen. Ueberdies verwickelt man sich mit solchen Annahmen auch noch selbst in historische Schwierigkeiten. Um sie gelten zu lassen und sich nicht an ihrer historischen Bodenlosigkeit zu stoßen, müßte man doch mindestens zeigen können, daß Wandlungen dieser Art dem Bedürfnis der Zeit entgegenkamen und insofern gewissermaßen die ganze Zeit ihnen entgegenkam. Statt dessen ist es nach Weiß dem armen Johannes ganz anders gegangen und seine „Wandlung“ scheint eine Art Einsiedlervergnügen gewesen zu sein. Denn Weiß gibt selbst zu, daß der johanneische Erzählungstypus in der Tradition im 2. Jahrhundert merklich und anhaltend hinter den synoptischen zurücktritt (a. a. O. S. 84 f.) und bei Justin z. B. redet er sogar von „Bedenken“ gegen eine gleich umfassende und deutliche Benutzung des 4. Evangeliums und der Synoptiker, die er sich aus der späten Entstehung und aus der Andersartigkeit des 4. Evangeliums erklärt (in seiner Bearbeitung des Meyerschen Handbuches zum Joh.-Evangelium 8. Aufl. S. 9 und ähnlich



über die Benutzung in den *Clement. Homilien* ebendas. S. 13). Vgl. über die Entwicklung des Johannes in heidenchristlichen Gebieten auch Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 51, 3 S. 593. Hier kann man auch sehen, welche Bedeutung für die Gattung von Apologetik der ephesinische Aufenthalt des Apostels Johannes hat. Er schafft erst den Raum und die Zeit für die anzunehmende Wandlung des Johannes.

Besonders lehrreich ist das Kapitel über die Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes bei Weiß, johanneischer Lehrbegriff, S. 258 ff.; sehr charakteristisch die Unterscheidung von „Wir“ (nämlich Weiß und Zeitgenossen) vom Evangelisten (S. 263, 265). Nach Weiß, Das Leben Jesu I, 90 ist der Evangelist zu seinen Anschauungen von dem ewigen göttlichen Wesen Christi durch Aussprüche Jesu und durch Eindrücke seines Lebens gelangt, „wenn auch immerhin erst durch das Licht, das von der Anschauung des erhöhten Christus auf sein irdisches Leben fiel“. — Was läßt sich nicht alles in dieser euphemistischen Wendung unterbringen! Historische Erinnerungen des Evangelisten stellt Weiß, Einleitung § 51, 4 S. 596 Anm. zusammen. Nach der Vorstellung, die sich Weiß davon macht, ergeben diese Erinnerungen ein unbegreifliches Zusammensein von höchst inkorrekt er Erinnerung (vgl. die Zugeständnisse von Weiß § 51, S. 608 f. besonders S. 609 Anm. 7). Braucht doch sogar Weiß ein möglichst tiefes Datum für das Evangelium, um sich seine Art zu erklären (s. § 52, 1 S. 611, wo freilich besonders von der „Entfremdung des Evangelisten von seiner jüdischen Vergangenheit“ die Rede), und zähestem im kleinlichsten Detail treuen Gedächtnis. Man vgl. z. B. was der Evangelist nach Weiß Auslegung von 12, 20—22 (zu Meyers Handbuch zum Joh.-Evangelium) von dieser Begegnung mit den Hellenen für Detail anzubringen imstande ist. Weiß bringt das Kunststück fertig, die Berechtigungen der meisten Ausstellungen der Kritik an der johanneischen Erzählung anzuerkennen, und doch zu behaupten, nicht nur daß sie ein apostolisches Werk sei (das wäre für sich nicht so schwer, denn jene Ausstellungen schließen an sich apostolische Abfassung nicht aus) sondern daß sie als historische Quelle der Synoptiker ebenbürtig sei. Um den Geist dieser Apologetik kennen zu lernen, vergleiche man nur den Abschnitt über die Reden des Evangeliums und ihr Verhältnis zu der synoptischen (Einleitung § 51, 7 S. 605 ff.). Die synoptischen Reden sind authentisch (S. 607 n. 3), die johanneischen zweifellos, und sogar (von seiten des Evangelisten eingestandenermaßen) s. S. 607 oben. Komposition des Evangelisten oder doch brauchbare Zeugnisse von Worten Jesu. S. 608 n. 5 werden Rezepte angegeben, um solche Worte aus den Kompositionen des Evangelisten herauszufischen, so laxer und willkürlicher Art, daß gar nichts damit anzufangen ist, des hartgesottensten Apologeten vollkommen würdig. Der naive Apologete sagt: Jesus redet bei Johannes gar nicht anders als bei den Synoptikern und so hat er wirklich geredet. Weiß sagt, Jesus hat nicht so geredet, aber das ist ganz gleich, denn der Evangelist hat ganz

Recht, ihn so reden zu lassen. Denn bei Weiß steht in einem köstlich albernem Satze (S. 608 oben) dem Evangelisten das Recht zu, alle seine Freiheiten zu vindizieren, ohne „daß er die Besorgnis zu haben brauchte“, in die Christusreden, was er noch damit anfang, „Fremdartiges einzumischen“. So wahrt sich Weiß selbst das Recht, aus dem Joh.-Evangelium zu entnehmen oder liegen zu lassen, was ihm paßt. Auch die Geschichtserzählung des Evangelisten ist er nicht gewillt anders als mit einer „gewissen Vorsicht zu brauchen“ (S. 609), selbst solche Schnitzer traut er dem Evangelisten zu wie „die pragmatische Bedeutung der Auferweckung des Lazarus überschätzt zu haben“ (S. 609). Die Subjektivität dieser Maßstäbe flößt Weiß nicht die geringste Besorgnis ein, „Fremdartiges“ in die echte Geschichte Jesu „einzumischen“. Er ist selbst der beste Beweis, was die Abwesenheit solcher Besorgnis wert ist. Weiß und sein Evangelist „brauchen“ freilich „Besorgnis“ nicht zu haben, aber es fragt sich, was damit für andere bewiesen ist, und ob sie ihre Zuversicht zu teilen „brauchen“.

So streng wissenschaftlich und kritisch Jülichers Behandlung der johanneischen Frage in seiner Einleitung in das Neue Testament § 31 S. 318 ff. (3. Auflage Tübingen und Leipzig 1901) erscheint, so muß doch auch von ihm behauptet werden, daß sie nur auf der Suche nach einer Vermittlungshypothese ist. Denn auch er hält für das Ziel, dem zuzustreben sei, die Wahrung des persönlichen Anteils des Apostels Johannes am 4. Evangelium, den ihm die Tradition beilegt, wenn auch nur in irgend einer sublimierten Form. Am unmittelbarsten läßt Jülichers Standpunkt seiner Behandlung der johanneischen Frage sich als vermittelnden erkennen, wo er es für das Verständnis des Evangeliums für gleichgültig erklärt, ob man unter dem Johannes, der hinter dem Verfasser des Evangeliums stecke, den Apostel Johannes oder den gleichnamigen Presbyter suchen wolle (§ 31, 2. S. 329). Das erinnert sofort an eine ähnliche Erklärung, die ein so waschechter Vermittler in der Behandlung der johanneischen Frage, wie Mc. Giffert, einmal abgibt, und unterscheidet sich von ihr auf jeden Fall nur aus einem sehr bedenklichen Grunde. Bei Mc. Giffert ist die betreffende Erklärung ernst gemeint, und dient wirklich dazu, die Frage nach dem Verfasser des 4. Evangeliums in den Hintergrund zu drängen, ja geradezu zu umgehen. Bei Jülicher ist das, wie der weitere Verlauf seiner Untersuchung zeigt, nicht der Fall, der weit entfernt jene Frage überhaupt zu umgehen, vielmehr, wenigstens auf einem Gebiet, dessen freilich bedenklich imaginärer Charakter schon oben besprochen ist, die Frage, wer der hinter den johanneischen Schriften steckende Johannes ist (der Zebedäer Johannes nicht der Presbyter), entscheiden zu können meint (§ 31, 4 S. 338—340). Allein so sehr dies auch Jülichers Behandlung der Frage vor der unklar vermittelnden Giffertschen auszeichnen mag, zugleich stellt es ihn doch hinter Mc. Giffert zurück, sofern es den geringen Ernst jener S. 329 abgegebenen Erklärung aufdeckt.

Denn indem Jülicher, und zwar mit Aufwendung nicht geringer Mühe, S. 338 ff. eine Frage zur Entscheidung bringt, deren Gleichgültigkeit er S. 329 erklärt hat, gibt er selbst den besten Beweis, was von dieser Erklärung zu halten. Wer sein Problem für gleichgültig erklärt, kann die damit ausgesprochene Ueberzeugung nur dadurch über allen Zweifel erheben, daß er das betreffende Problem ganz fallen läßt. Indem aber Jülicher das Gegenteil tut, trotz der S. 329 abgegebenen Erklärung, deckt er nur selbst die Verlegenheiten auf, in die er sich durch die § 31, 1 zu Anfang übernommene Aufgabe gestürzt hat, und zeigt sich wiederum in der Unklarheit über seine Absichten befangen, die man überhaupt bei Vermittlern beobachtet. Das glänzendste Muster einer Vermittlungshypothese liefert insbesondere Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II. 1. 677 mit der Meinung, am 4. Evangelium seien zwei Johannesse beteiligt, Johannes Presbyter als Aufzeichner desselben und der Apostel als der den Presbyter bei seinem Beginnen deckende Hintermann. Hier ist wirklich der Gipfel der Berge des Absurden, an dessen Erklommung sich die Vermittlungshypothesen abmühen, erklommen.

Hierher sind aber überhaupt zu rechnen alle modernen vermittelnden Versuche zum 4. Evangelium, welche irgendwie eine mindestens teilweise Authentie dieses Evangeliums aufrechterhalten und in diesem Sinne behaupten, z. B. daß das Evangelium zwar nicht apostolisch noch johanneisch, aber doch von einem Schüler des Apostels geschrieben ist, daß sein Inhalt nur zum Teil preiszugeben und an Glaubwürdigkeit hinter die synoptische Darstellung zurückzustellen ist. Alle diese Versuche behaupten die Authentie des 4. Evangeliums freilich nur insofern „kritisch“, als sie sie nicht vollständig, sondern nur halb behaupten, womit sie indessen den Anspruch auf die Bezeichnung „kritisch“ eher verlieren als erwerben. Man faßt denn auch alle diese gegenwärtig besonders beliebten Versuche zur Erklärung des Evangeliums am besten unter „pseudokritisch“ zusammen. Für sie und die Verworrenheit ihres Standpunktes ist besonders charakteristisch, daß sie die Pseudonymität des 4. Evangeliums anerkennen, aber in irgend einem Maße ihm zugleich Anspruch auf „johanneische“ Provenienz zusprechen, indem sie die Verfasserschaft am Evangelium spalten und außer seinem Verfasser noch einen johanneischen Hintermann an seiner Entstehung beteiligt denken. Zur Entwirrung dieser Standpunkte ist die einfache Unterscheidung zwischen Apologetik und Kritik erst, wenn man den theologischen Standpunkt bei der Betrachtung des Evangeliums ganz verlassen hat, genügend. So lange unter Streitern eine theologische Schätzung des Evangeliums gilt, kommen sie nicht auseinander und ihr Streit ist bloße Spiegelfechtereie.

## Viertes Kapitel.

Die moderne Theologie <sup>1)</sup>.

Unter moderner Kritik des Evangeliums verstehe ich nur die gegenwärtig — seit es eine sich selbst ihrer „Modernität“ berührende Theologie gibt — herrschende, nachbaurische, vom guten Geiste Baur in der That ziemlich ganz verlassene Kritik. Sie irrt hauptsächlich in zwei Stücken 1. indem sie statt sich vor allem für die Behandlung ihres Problems auf den festen Boden des gegebenen Evangeliums und seines Textes zu stellen und ihn vor allem zu erklären, besser zu fahren meint, wenn sie sich ihren phantastischen und willkürlichen Kombinationen einzelner von genannten Texten gebotener Daten mit denen der ihm gleichzeitigen allgemeinen Geschichte der Christengemeinde überläßt — ohne gebührende Würdigung der enorm trümmerhaften Ueberlieferung dieser Geschichte — und aus diesen Kombinationen die Kartenhäuser ihrer Hypothesen baut; 2. — was mit 1. zusammenhängt — indem sie sich vom unbekannten Verfasser des Evangeliums (an sich ihrem zunächst liegenden Objekte) mißtrauisch abwendet und vorzieht mit einer nur im Nebelreich ihrer Fiktionen großgewordenen Johannesgestalt sich zu befassen und mit ihr als „Voraussetzung“ des Evangeliums in der „johanneischen Frage“ zu wirtschaften. Um ihres Abfalls von Baur und der hinzukommenden Verirrungen willen gilt mir diese moderne Kritik als moderne Pseudokritik.

<sup>1)</sup> Vgl. H. Holtzmann, Revue über die Stellung der heutigen Theologie zum Johannesevangelium (Protestantische Kirchenzeitung. 1883. Nr. 5, 6 Sp. 102 ff. 127 ff. — Watkins, Modern criticism in its relation to the fourth Gospel. Banpton lectures 1890. — A. Meyer, Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnt (Boussets Theologische Rundschau. 2. Jahrg. 1899. I. S. 255, II. S. 295 ff. III. S. 333 ff. — Von älteren Werken der kritischen Richtung sind hier noch zu erwähnen: J. R. Tobler, Das Evangelium Johannes nach dem Grundtext getreu wiedergegeben. Ein historisch-kritischer Versuch. Schaffhausen 1867 (23 S.). — Mathes, De Ouderdom van tot Johannes evangelie, volgens de uitwendig getuigenisse. Leiden 1867. — W. Hönl, Die Konstruktion des 4. Evangeliums (in Hilgenfelds Zeitschrift 1871 S. 535 ff.). — H. Holtzmann, Ueber die Disposition des 4. Evangeliums (in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1881 S. 257 ff.). — S. S. de Koe, De conjectural critiek en het evangelie naar Johannes. Utrecht 1883 (vgl. unter S. 4 und 21 a). — S. S. de Koe, De conjectural Kritik en het Evangelie naar Johannes. Utrecht 1883 (280 pp.). Vgl. die Anzeige der Schrift von O. v. Gebhardt, Theologische Literatur-Zeitung 1885 Nr. 1 S. 1 ff., der sie im ganzen den Auslegern zur Berücksichtigung empfiehlt. — W. Hönl, Beiträge zur Aufklärung über das 4. Evangelium, Hilgenfeld Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1883 Heft 2 S. 216 ff. 1884 Heft 1 S. 97 ff. — Aug. Jacobsen, Untersuchungen über das Johannesevangelium. Berlin 1884 (VI, 102 S.). — P. Keppler, Die Komposition des Joh.-Evangeliums. Tübingen 1884 (118 S. 4). — A. H. Franke, Die Anlage des Joh.-Evangeliums (Theolog. Stud. und Kritiken 1884 Heft 1 S. 80 ff.). — O. Holtzmann, Das Joh.-Evangelium untersucht und erklärt. Darmstadt 1887 (VII, 308 S.) vgl. die Anzeige von Schürer, Theologische Literatur-Zeitung 1887 Nr. 14 Sp. 327 ff. — G. Chastand L'apôtre Jean et le IV<sup>e</sup> évangile. Paris 1888 (351 pp.) vgl. Holtzmann, Theologische Literatur-Zeitung 1888 Nr. 18 Sp. 446 f.; Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1889 S. 129 ff. — E. Zittel, Das Joh.-Evangelium, nach dem von späteren Zusätzen und Irrthümern gereinigten griechischen Grundtext dem deutschen Volke übersetzt. Karlsruhe 1894 (32 SS.).



Im Zusammenhange seiner Erörterungen über die seiner Meinung nach von den Aposteln erfolgten „Stiftung einer christlichen Kirche“ kommt Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche. Wittenberg 1837* I, 352 f. auch auf die „Schule des Johannes“ zu reden, die er unter den „Anstalten“ anführt, die „zur Errichtung einer christlichen Kirche getroffen wurden“. (S. 352)<sup>1)</sup>. Hier ist ein Hauptsitz des „Glaubens“ an die genannte „Schule“ und Rothe zweifelt nicht daran, daß Johannes in apostolischer Zeit früh zum „eigentlichen Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft, wenigstens im Morgenlande geworden“ auch „zuerst eine selbständige christliche theologische Schule gründete und das erste Fundament zu einer selbständigen christlichen Spekulation legte“ (S. 352 f.). Lehrreich ist nun bei Rothe die dunkeln Indicien kennen zu lernen, welche moderne theologische Träumerei für die historische Existenz dieser Schule finden zu können meint. Roth's Glaube an jene Schule mag gegenwärtig für begraben unter den Trümmern seiner Konstruktion einer von den Aposteln „gegründeten Kirche“ gelten. Aber gern erführe ich, wo man sonst dieser Schule besser ansichtig werden kann. Daß Rothe den Glauben an sie durch den Bau, in den er sie hineinstellte, gefährdet hat, kann doch die klügeren Theologen nicht besser stellen, die durch seine Erfahrung belehrt vorziehen, die johanneische Schule für sich isoliert in die urchristliche Luft hinauszubauen. Rothe ist nachzurühmen, daß er sich um die johanneische Schule wirklich bemüht hat, wogegen nach ihm diese Schule um ihrer selbst willen kaum noch Interesse geweckt und nur dazu gedient hat, andere Dinge festzustellen, z. B. die Herkunft des 4. Evangeliums.

In der „modernen theologischen“ Behandlung des Problems des 4. Evangeliums ist die „langjährige Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien“ eine Art Aberglaube geworden, eine Art Postulat, mit dem man das Joh.-Evangelium „geschichtlich zu begreifen“, ja allein zu begreifen sich einbildet, wie Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 47. Jahrgang (1904) S. 56 gleich für die „moderne Theologie“ und für den Untergang Alttübingens in das moderntheologische „Jungtübingen“ zeigt. Die allein vernünftige Frage: Ist die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostel Johannes eine in der Tradition nachzuweisende Tatsache? scheint heute vergessen, man fragt: Ist das Joh.-Evangelium ohne diese Wirksamkeit „geschichtlich zu begreifen“? Bei welcher Frage man sich denn nicht zu wundern hat, daß man vergeblich auf eine Antwort wartet. Welche Plage muß z. B. dabei Jülicher erleben, der sich in der 2. Auflage seiner Einleitung mit dem ganzen

<sup>1)</sup> Wie willkürlich oft die Vermutungen waren, mit welchen man der vermeintlichen „johanneischen Landeskirche“ Stoff zum Leben zuführte, zeigt z. B. die Hilgenfeldsche *Zeitschrift* 1868 S. 450, wo sich die Annahme hingeworfen findet, die sogenannten „Zwei Wege“ seien aus jener Kirche hervorgegangen, was nur mit der historischen Regel zu begründen wäre, daß was sonst unanbringlich sei, der johanneischen Landeskirche als Eigentum zugesprochen werden müsse, oder: alle Indeclinabilia des Urchristentums sehe man als kleinasiatisch johanneisch an.

johanneischen Problem wie vergebens nur um sich selbst dreht. Hilgenfelds Satz S. 56 zeigt mit besonderer Evidenz, bei welchem Unsinn die moderne Theologie überhaupt mit dem johanneischen Problem und insbesondere mit der vermeintlich historischen Tatsache einer „lang-jährigen Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien“ angelangt ist. Weil diese Wirksamkeit in der Vergangenheit nie existiert hat, sondern eine bloße Erfindung der Neuzeit ist, dient sie auch dieser Neuzeit, wozu sie dieser so wenig wie sonst einer Zeit jemals dienen kann, das johanneische Evangelium „geschichtlich begreiflich“ zu machen. Eben das wird auf Erden unter den Voraussetzungen menschlichen Wissenschaftsbetriebes nie passieren.

Wenn ich in der 2. Auflage meiner „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ Leipzig 1904 S. 208 von „wichtigsten und interessantesten Problemen des Urchristentums, die am Versanden seien“ rede, so habe ich (neben dem Problem des Hebräerbriefs) und noch vor diesem besonders im Sinne das Problem des j o h a n n e i s c h e n E v a n g e l i u m s. Warum von der modernen Theologie für die Lösung des Problems des Joh.-Evangeliums so wenig zu lernen ist wie für die irgend eines anderen schwierigeren historischen Problems? Das Problem ist überhaupt von keiner Theologie zu lösen. Das hat die alte für sich zur Genüge bewiesen. Die moderne war eitel genug, sich selbst dazu zu drängen, es auch für sich zu beweisen, und bewies, daß sie sich zuviel zutraut. Die moderne Theologie ist in betreff des johanneischen Evangeliums auf Bärenkost angewiesen, d. h. darauf, vom Belecken der eigenen Pfoten satt zu werden<sup>1)</sup>.

Vom Beruf der modernen Theologie, die Wißbegierigen über die johanneischen Schriften zu belehren, hat ihr Patriarch Albrecht Ritschl ein besonders drastisches Denkzeichen hinterlassen, wenn man doch seine zur „johanneischen Frage“ Altkatholische Kirche S. 48 f. (2. Auflage 1851) abgegebene kurze Erklärung darüber bis auf weiteres als die dem großen Publikum preiszugebende Quintessenz seiner Ansicht über das johanneische Evangelium betrachten muß. Bis auf weiteres d. h. bis der Welt mehr anvertraut ist von dem, was er in wiederholt dem 4. Evangelium gewidmeten Vorlesungen seinen Studenten mitgeteilt hat. Vgl. außerdem die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 2. Bd. (Bonn 1874) 27 ff.: „Das 4. Evangelium, obgleich ich es von dem Zebedaiden Johannes ableite, enthält eine Gestalt der Verkündigung Jesu, welche durch die individuelle Aneignung

<sup>1)</sup> Ein hübsches Beispiel davon die kleine Anzeige von J. Haußleiter, „Zwei apostolische Zeugen für das johanneische Evangelium“, München 1904 durch E. Schürer, Theologische Literatur-Zeitung 1904 Nr. 4 Sp. 106 f. mit ihrer Ahnungslosigkeit hinsichtlich ihrer eigenen Nichtigkeit und Verkehrtheit der Fragen, mit denen sie schließt. Und weil es so zwischen Joh.-Evangelium und moderner Theologie steht, war es auch wirklich das Beste, was Meister Harnack in seiner Offenbarung über die „Evangelien“ (preußische Jahrbücher Bd. 151 [Februar 1904] S. 209 ff.) tun konnte, wenn er das Problem der johanneischen Schriften insbesondere des Joh.-Evangeliums darin ganz zu eskamotieren suchte.

des Verfassers stark bedingt ist, und deshalb den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projektion darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreiches, welcher die Reden Jesu in den andern Evangelien beherrscht, ist im johanneischen nur beiläufig vertreten.“ A. Ritschl hat sich für die Authentie des Evangeliums ebenso sehr interessiert (vgl. noch die Anzeige des Werks von Uechtritz in der theologischen Literatur-Zeitung 1876 Nr. 17) als er für ihre Sicherstellung wenig geleistet hat. Er war eben bei diesem Evangelium auch dadurch in einer besonderen Lage, daß er durch seine Nachweisung über die eigentümliche Komposition des Markusevangeliums (Theol. Jahrb. 1851) der Kritik des 4. Evangeliums eine ihrer schärfsten Waffen geliefert hat. Er hätte auch über die völlige Ignorierung dieser Nachweisungen bei Uechtritz S. 338 ff. sich wohl beschweren dürfen. Vor seiner Ernennung zum außerordentlichen Professor im Jahre 1852 hatte A. Ritschl gegen J. Nitzsch sich vor der preußischen Kultusbehörde über seine Stellung zum Joh.-Evangelium zu verantworten und auch darauf die beruhigendsten Erklärungen abgeben können (s. O. Ritschl, Aus Ritschls Leben I, 214 f.). Aus O. Ritschl (I, 371) ersehe ich auch, daß A. Ritschl sich für die Annahme von Interpolationen im johanneischen Evangelium interessiert und in diesem Sinn selbst am Evangelium herumgeschneidert habe, — eben dort scheint es, als ob sein ebenbesagtes Interesse ihm aus seiner Verzweiflung an der Authentie der johanneischen Reden erwachsen wäre. In der Rezension von Holtzmanns kanonischer Tradition (Stud. und Kritik 1868 S. 589) fordert Ritschl dazu auf, daß man dem vielumstrittenen Evangelium Johannis die Mühe der Untersuchung zuwende, wie sich dessen auffallende und dessen unscheinbare Gedankenreihen zum richtig verstandenen alten Testamente verhalten. Denn ich hege die begründete Ueberzeugung, daß durch die Erprobung dieser Schrift am Prüfstein des Alten Testaments mehr zur Sicherstellung ihrer Herkunft geschehen kann als die Fortführung der bisher gepflogenen Debatten verspricht.“ (S. auch O. Ritschl I, 373). — In der Ritschlschen Schule gilt Ritschl für einen „energischen Vertreter der Echtheit des 4. Evangeliums“ (S. E. Rolffs, Harnacks Wesen des Christentums. Leipzig 1902, S. 13).

Mit einer einfachen Unterscheidung von Kritik und Apologetik kommt man zur Orientierung unter den modernen, insbesondere gegenwärtig herrschenden Standpunkten der „johanneischen Frage“ nicht aus. Notwendig bedarf es dazu noch der Einschaltung des pseudokritischen Standpunktes. Er begreift in sich alle jene neuerdings grassierenden Halbschwierigkeiten, bei welchen das Joh.-Evangelium bald ist 1. das Werk seines traditionellen Verfassers, doch ohne daß darum ihm besonderen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit zuerkannt würde. Die wenigen modernen Theologen dieses Standpunktes, die mir gegenwärtig sind (Ritschl, Lagarde), bleiben für das 4. Evangelium bei mysteriösen Möglichkeiten stehen, die sie sich dafür noch vorzu-

behalten begnügen, indem sie es (in der Hauptsache gilt das auch bei Ritschl) bei Andeutungen über dergleichen bewenden lassen. Bald 2. ein Werk, an dessen Entstehung zwei Persönlichkeiten beteiligt sind a) ein obskurer Unbekannter, als wirklicher Verfasser und b) ein großer kleinasiatischer Johannes der wiederum bald mit dem Apostel Johannes, bald mit dem gleichnamigen Presbyter identifiziert wird. Demgemäß 3. ein Werk, das auf jeden Fall pseudonym ist, doch nicht ohne einen halbdirekten Anspruch auf den Namen, den es traditionell trägt. Zu dieser Sprachverwirrung ist es in der „johanneischen Frage“ meiner Ansicht nur durch die theologische Unsauberkeit ihrer allmählich wieder herrschend gewordenen Betrachtung gekommen, und es ist aus dem Labyrinth nicht wieder herauszukommen, bevor man die „Frage“ wieder auf die einfachen Alternativen zurückführt, mit denen sie begonnen hat und rücksichtslos nur noch danach fragt: Ist das Evangelium echt oder unecht, apostolisch oder nachapostolisch, johanneisch oder pseudonym? Nach Baur ist man wie um die Wette nur bemüht gewesen, die Umrisse dieser Alternativen zu verwischen und durch Verwirrung aller Aussichten auf Förderung der historischen Einsicht in die Sache zu versperren. Die Kritik des johanneischen Evangeliums hat nach Baur nur Rückschritte gemacht bis sie in die Verwirrung der Gegenwart geriet. Statt die Unklarheiten, die schon in der Baur'schen steckten, zu beseitigen, hat sie sie nur vermehrt, und ist nunmehr selbst nur noch Pseudokritik geworden.

Die zur Zeit herrschende Pseudokritik des 4. Evangeliums ist über zweierlei vollkommen einverstanden: 1. daß das 4. Evangelium pseudonym ist; 2. daß es „johanneisch“ ist, und meint, diese widersprechenden Vorstellungen in ihren Konstruktionen zur „johanneischen Frage“ zusammenzwingen zu können mit Hilfe der monströsen Vorstellungen, die sie über die innere Zwiespältigkeit des Evangeliums und die seiner Entstehung, sein Hervorgegangensein aus der Kollaboration eines Unbekannten und eines ihn inspirierenden oder sonst irgendwie bestimmenden Hintermanns selbst hegt und in Umlauf zu bringen sucht. Das ganze Unternehmen scheint mir aber absurd und nur sich von der Einbildung zu erhalten, in welcher die moderne Theologie über sich und ihre Kräfte steckt. Ein besonders sprechendes Anzeichen davon, wie unglücklich namentlich unter vermeintlichen Kritikern neuerdings die Diskussionen über das 4. Evangelium geführt worden sind, ist, daß sich dabei zwischen Jülicher und dem Apologeten Zahn die johanneische Frage zum Streit darüber zuspitzen konnte, ob der am 4. Evangelium beteiligte Apostel Johannes dies tot oder lebendig war, und daß dieses Zahn, jenes Jülicher behauptet.

Um das johanneische Evangelium wird gegenwärtig eine Art Schachpartie gespielt. Die Figuren dazu, d. h. die wünschenswerte Vermannigfaltigung und Bereicherung der Spielmöglichkeiten, liefert die Tradition: Johannes der Apostel, seine Schule, sein Aufent-



halt in Ephesus, Johannes Presbyter u. a. Letzterer insbesondere ist augenblicklich eine besonders beliebte, gern gezogene Figur. So wie die modernen Spieler zur Tradition sich zu stellen in der Lage sind, hat für sie diese Tradition ins Spiel zu ziehen nicht das geringste Bedenken, sie dient heute nur dazu, die Freiheit, deren es zu jedem Spiel bedarf, sicher zu stellen. Die Spiellaune liefert ohnehin die sorglose Zuversicht, von welcher die modernen Spieler zum Witz und Wert ihrer Konjekturen erfüllt sind. Daß man beim Spiel mit der johanneischen Frage selbst nicht vorwärts kommt, im Gegenteil oft genug sich bei der Partie vor ein Remis gestellt sieht, das kann bei der nun einmal vorhandenen Spiellaune auch nur dazu beitragen, sie zu steigern. Man will ja nichts mehr bei der Sache, als sich vergnügen. Es kommt nichts „Ernstes“ trotz aller Betriebsamkeit des Gebahrens heraus, vor allem nichts, was „ernstlich“ anderen Spielgenossen die Fortsetzung des Spiels verderben könnte. Aber was scheint denn auch diese Art von Kritik anderes im Sinn zu haben, als die Sicherstellung der Fortsetzung ihres Spielbetriebs. Dies unabsehbar zu machen, das liegt ihr viel mehr an als das johanneische Problem zu fördern und am Ende einem entsetzlichen *Rien ne va plus!* zu rufen, das der ganzen Spielherrlichkeit ein Ende bereiten würde. Es sei denn, dieser Ruf bedeutete auch bei diesem Spiele nur, daß es damit weiter gehen könne. In der Tat nur mit Fröhlichkeit im Spiel diesem Rufe entgegensehen zu können, die Fähigkeit dazu, das mag die augenblicklich moderne Spielseligkeit bei den gegenwärtigen Bearbeitern des johanneischen Problems wirklich vorzüglich sich erwerben. Werden denn aber theologische und gar religiöse Probleme heutzutage anders als in solcher Spielstimmung getrieben? Neues fertig bringen will niemand ernstlich, jedermann ungefähr sich so leicht wie möglich mit dem Alten abfinden. So ist auch das „johanneische Problem“ augenblicklich wirklich interessant nicht um seiner selbst willen, sondern nur als vortreffliches Mittel sich dabei bei guter Laune zu erhalten.

Doch läßt der augenblickliche Stand der kritischen Behandlung der johanneischen Schriften nicht überall nur Verfall der Kritik beobachten und als Denkmäler dieses Verfalls erscheinen namentlich Jülichers und Boussets Lösungen der johanneischen Frage, auch da wo sie übereinstimmen, doch nicht immer. Insbesondere läßt sich der Fortschritt der gegenwärtigen kritischen Behandlung der johanneischen Frage erkennen in ihrem Bestreben die Gesamtheit der johanneischen Schriften, gegen die durch Baur angebahnte Kritik, welche sie ihrer Entstehung nach zum Teil vollständig auseinanderriß, vielmehr wiederum als Gewächse eines Stamms zusammenzurücken. Und ein anderer Punkt, bei welchem dank Jülichers Verdienst neuerdings gelungen ist, ernstlich an der Bourschen kritischen Auffassung insbesondere des 4. Evangeliums zu bessern und sie zu fördern (statt sie wie sonst meist wieder zu verderben), ist die insbesondere durch Verwahrung gegen

die Baur'sche Verwerfung des 21. Kapitels (s. Jülicher, Einleitung § 30, 3 S. 311 f.) ermöglichte vollkommeneren Auffassung des Selbstzeugnisses beim 4. Evangelium. (Vergl. hiezu näher unten S. 104 f.)

### 1. Carl Weizsäcker <sup>1)</sup>.

Carl Weizsäcker, Untersuchungen über die Evangelische Geschichte Gotha 1864 S. 240 ff. Grundgedanke: a) Ideeller von den Synoptikern unterschiedener Charakter des Evangeliums (S. 240 ff.). b) Damit sei aber nicht jeder historische Charakter der Schrift abzusprechen. Die Gerechtigkeit erfordere es zu sagen, daß das Ueberwiegen des idealen Elementes nicht die ganze Beobachtung ist, welche sich der unbefangenen Prüfung des Evangeliums darbietet (S. 254). Das Evangelium trage ein doppeltes Angesicht. Jedem idealen Zuge stehe ein geschichtlicher zur Seite, und in dieser inneren Zwiespältigkeit des Evangeliums liege das höhere Problem für die Kritik dieser Schrift (S. 254). Einzelnes: 1. Das 4. Evangelium, bis vor kurzem das Problem der Harmonistik, in neuerer Zeit das größte „Problem der Kritik“ S. 221. — 2. Der starke apostolische Glaube, welcher dem Christentum seine bleibende Existenz in der Welt gesichert hat, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß das Leben Jesu auf einer solchen Höhe stand, wie sie das 4. Evangelium erkennen läßt. (S. 287). — 3. Idealer und historischer Zweck des Evangeliums S. 275. 277. 285. — 4. Historisches Urteil über das Evangelium S. 287. — 5. Wie der Evangelist zur höheren Anschauung von Jesus kam S. 297. — 6. Alles wird wieder unsicher gemacht durch Annahme einer Uebersetzung des Evangeliums S. 298 ff. — 7. Verwendung der synoptischen Quellenhypothese zur Schätzung des 4. Evangeliums S. 272 ff., während vielmehr zu überlegen wäre ob nicht diese Hypothese solche Ansichten über das 4. Evangelium erschwert. Denn nun hat man nicht bloß von der einfachen synoptischen Tradition, sondern von ihren zwei angeblich zu unterscheidenden Strömungen der Evangelien-schrift, und der Quellenhypothese zu erklären, wie es geschehen, daß sie vom johanneischen Christus nichts wiedergeben. — 8. Sehr schwach die historischen Elemente der Rede des Täufers S. 268. 320. 321 als hänge sie an Spinnfäden. Platte prätentöse Phrasen S. 289. 297. — 9. Wer das johanneische Evangelium wie Weizsäcker möglichst nahe an die apostolische Zeit rückt, erweist ihm einen üblen Dienst. Je mehr dies nämlich geschieht, um so mehr sinkt das Evangelium auf die Stufe subjektiver willkürlicher Erfindung. Je später und von apostolischer Tradition unabhängig es ist, um so mehr ist es das Produkt der die Zeit bewegenden Ideen, vgl. bes. S. 297. — 10. Ein Evangelist, der sich so leicht

<sup>1)</sup> Ueber Weizsäckers Verdienste um die Förderung der johanneischen Frage nach der Meinung der modernen Theologie siehe besonders Schürer, Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 1889. S. 51. 54.

in die Täuschung mit der Parousie (S. 292), dem Glauben der Juden S. 293 gefunden, mehr ein Sophist als ein treuer Apostel. — 11. Dem 4. Evangelium wird gefolgt bei der Tempelreinigung S. 324 ff. Selbstbewußtsein Jesu S. 435. Samariterin S. 387. Hochzeit zu Kana S. 388. Apostelwahl S. 404. Hohepriesterliches Gebet S. 556. Dauer und Schauplatz der öffentlichen Tätigkeit Jesu S. 305. Taufe Jesu S. 321. 323. Reden Jesu in Jerusalem S. 517. — 12. Das 4. Evangelium verteidigt damit, daß es nicht der evangelischen Geschichte absolut widerspricht S. 468. — 13. Bloßes Versichern der Glaubwürdigkeit S. 492. 495. — 14. Schlechte Harmonistik über Jesu letzten Aufenthalt in Jerusalem S. 513. — 15. Aussprüche des 4. Evangelisten: Zusammenhang verstanden Joh. 3, 10. 7, 15. S. 356. — 16. Das 4. Evangelium, hier gewiß der echte Spiegel seines (Jesu) ganzen Geistes S. 419. — 17. In die Worte des Evangeliums eingelegt S. 441. Unrichtigkeit S. 467. — 18. Apologetische Phrase S. 566 und sehr unerwartet S. 576. Apologetischer Euphemismus: „Das Einzelne vorausgreifend im Lichte apostolischer Erkenntnis weiterbilden“ S. 514. „Den Moment und dessen Wert mit dessen höheren Bezügen verbinden“ S. 523. „Geschichtsschreibung in großen Zügen“ S. 529. — 19. Erklärung, wie und mit welchem Rechte das Evangelium zu seiner höheren Anschauung gekommen S. 287. 292.

Auf dem von Weizsäcker Evangelische Geschichte S. 255 ff. eingeschlagenen Wege ist über den historischen Charakter des Evangeliums nicht ins Klare zu kommen. Der Ausgangspunkt ist falsch, nämlich die Vorstellung, als ob die Elemente des Evangeliums wären einerseits die den Stoff gliedernde Idee, andererseits der (gegebene) Stoff. So ist gerade im voraus über den streitigen Punkt entschieden, die Frage unterdrückt, inwieweit sich die Erfindung des Evangelisten auch schon auf den Stoff erstreckt. Stellt man sich ernstlich diese Frage, so wird man nicht sobald auf die Vorstellung eines „spröden“ dem Evangelisten in seiner „Erinnerung“ gegebenen Stoffs kommen, der ihn in der Darstellung seiner „Ideen“ beschränkt. Es wird sich vielmehr zeigen, daß gerade was besonders „spröde“ und nach „Erinnerung“ aussieht, mindestens teilweise erfunden wird. Das gilt ganz besonders von der von Weizsäcker hier (S. 255 f.) als solch „spröder Erinnerungstoff“ in den Vordergrund gestellten Chronologie des Evangeliums. — Was Weizsäcker sich S. 255 ff. nachzuweisen bemüht, bedarf soweit es richtig ist, keines Beweises, denn es liegt offenkundig vor, nämlich daß das 4. Evangelium kein reines Gedankengebäude ist, keine rein erfundene gnostische Geschichte von Erlebnissen des Logos, vielmehr eine gegebene Geschichte darin unter dieses Licht gestellt wird. Was Weizsäcker S. 258 bekämpft, hat niemand behauptet und bekämpft er auch nur um sich den Beweis, auf den er aus ist, zu erleichtern. Aber was darüber hinausgeht, und worauf Weizsäcker hinaus will, nämlich, daß die historische Tradition des Evangeliums als solche

selbständigen Wert hat, dafür hat er nicht den geringsten Beweis beigebracht und er fängt die Sache eben auch ganz falsch an. „Gliedernde Idee“ und „spröder Stoff“ ist hier gar nicht die Scheidung auf die es ankommt, sondern es fragt sich, wie es mit dem was im Johannes wie „spröder Stoff“ und „Erinnerung“ aussieht, dies wirklich durchaus ist. Ein so großer Teil davon ist es nicht, die Erfindung des Evangelisten erstreckt sich so tief auch in dieses Gebiet hinein, daß es selbständigen historischen Wert nicht hat, d. h. daß sein historischer Wert nur genau so weit geht, als es in diesem Betracht nicht selbständig ist und von sonst bekannter Tradition bestätigt wird, oder es doch, soweit ihm sonst noch historischer Wert bliebe, so problematisch ist, daß es nicht in Betracht kommt. Oder man könnte auch die Aufgabe der Kritik hier so bestimmen: Wieviel fällt von der eigentümlichen historischen Tradition auf Seite der Erfindung des Evangeliums? Auch nach Weizsäcker so viel, daß der Rest eine negligeable Größe ist.

Die Behauptung, daß das Johannesevangelium ein reines Gedanken-  
gespinnst und bloße Erfindung sei, wäre unter den gegenwärtig nach  
Ueberwindung der Verwirrung, die namentlich Schleiermacher in diesen  
Dingen angestiftet hat, geltenden Annahmen über den Wert der syn-  
optischen Tradition und das Verhältnis des 4. Evangeliums dazu heller  
Unsinn. Aber Gedicht ist es doch soweit, daß in ihm historische Tra-  
dition von selbständigem Wert ebenso unsinnig ist, weil dieser Wert  
seiner eigentümlichen Tradition zum Teil nachweislich fehlt,  
und für die Ausscheidung eines wertvolleren Teils jeder Maßstab fehlt.  
Ganz verfehlt ist es auch mit Weizsäcker Evangelien Geschichte S. 256  
die Mängel, welche das Evangelium als historische Schrift geschätzt  
an sich hat, seiner historischen Glaubwürdigkeit zugut zu schreiben,  
indem man sie aus der Sprödigkeit eines den Intentionen des Verfasser-  
sich nicht fügenden Stoffs ableitet. Das ist wieder, soweit es  
richtig ist, offenkundig und beweist eben nur was niemand leugnet,  
daß das Joh.-Evangelium an einen Stoff historischer Art gebunden ist;  
aber eben weil es mit diesem Stoff dennoch sehr frei und gar nicht  
„historisch“ verfährt, sondern von ihm nur die allgemeine historische  
Form annimmt, so ist es ja nur natürlich, daß es historisch geschätzt  
voller Mängel ist. Aber zunächst werden doch diese Mängel aus der  
Willkür der Form des Evangeliums abzuleiten sein, daraus, daß es  
eben nicht ist, was es zu sein scheint, und aus der schließlich ganz wo  
anders hin gerichteten Absicht des Verfassers als auf die Herstellung  
einer korrekten historischen Schrift. In dieser Hinsicht verkennt  
Weizsäcker arg die großartige Gleichgültigkeit des Verfassers des Evan-  
geliums.

Ueber den historischen Charakter des Evangeliums entscheiden  
seine Chronologie und Geographie. Diese Grundlagen aller historischen  
Darstellung sind hier phantastisch.



Mit der Schätzung des johanneischen Evangeliums als historische Schrift hat natürlich die Frage der Spiegelung der Geschichte der eigenen Zeit des Evangeliums in ihm nichts zu tun, oder ist wenigstens eine Frage für sich.

Rein formell betrachtet, hat das johanneische Evangelium einen höheren Anspruch auf Authentie als irgend ein anderes. Denn dieses Evangelium allein gibt sich als das individuelle Zeugnis eines Apostels und steht als solches daher auch einzig in seiner Art da. Vgl. Weizsäcker *Evangelische Geschichte* S. 239. „Es gehört nicht zu den aus dem Stamme gemeinsamer Ueberlieferung hervorgewachsenen Zweigen. Seine Art und Abkunft ist vielmehr eine ganz individuelle“. Die andern 3 Evangelien erscheinen schon durch ihre Mehrzahl, dadurch, daß sie höchstens individuelle Bearbeitung einer und derselben Tradition sind, aber diese hinter sich haben und keineswegs individuell begründen, als Sprachrohre einer ihnen schon vorangehenden Tradition. Dabei ist freilich nur von dem die Rede, als was die einzelnen Evangelien erscheinen. Der Schein kann aber trügen. Dadurch, daß das 4. Evangelium einen Anspruch erhebt, den die andern gar nicht erheben und ein zweites neben ihm nicht erhoben hat, ist natürlich nicht bewiesen, daß es diesen Anspruch auch wirklich hat.

Weizsäcker ist der eigentliche jedenfalls einflußreichste Begründer der modernen (nachbaurischen) augenblicklich herrschenden (bes. durch Jülicher vertretenen) kritischen Ansicht vom Evangelium, welche die Lösung seines Rätsels (und der Rätsel der johanneischen Literatur des Kanons überhaupt) in der Annahme einer Schule des Johannes als Heimat dieser ganzen Literatur sucht. Auf diesem Wege ist aber Weizsäcker in der Tat nur der Hauptverderber der von Baur für die Kritik des 4. Evangeliums gewiesenen Pfade und der eigentliche Urheber der gegenwärtigen Situation, bei welcher allgemeiner Abfall von Baur eingetreten ist. Natürlich hat er die Bedeutung nicht erlangen können, ohne die Schwäche Baur's als Führer auf dem Wege zur Lösung des johanneischen Problems gefunden und Baur dabei ergänzt und verbessert zu haben. In der Tat hat er Baur's auffallend mangelhafte Auffassung des Selbstzeugnisses des Evangelisten bedeutend verfeinert und verschärft. Nur hat er selbst nie die apologetische Tendenz zu überwinden vermocht, von der er bei seiner Kritik der Baur'schen Darstellung der Entstehungsgeschichte der Evangelien ausgegangen war. So kam es, daß er sich selbst schon verdorben hatte für die unbefangene Verwendung seiner Funde bei der Auslegung des Selbstzeugnisses des 4. Evangelisten. Er war dabei auf dem besten Weg zur Lösung seines Rätsels, nach der Baur wenigstens getrachtet hatte, aber das Bestreben, diese Funde gegen Baur zugunsten des traditionellen Ansehens des Evangeliums zu kehren, verdarb wieder alles. Der „wirkliche“ Verfasser des 4. Evangeliums, von dessen „Produktivität als erzählenden Schriftstellers“ Baur (*kanon. Evang.* S. 73)

schon redete, hatte nun auf jeden Fall ein Individuum zu werden, das sich jenen Erfordernissen der Apologetik in seiner Zeit (dem 2. Jahrhundert) fügte, und ihn dazu zu machen, dienten die Johannesfabeln dieser Zeit. Auch sie nun, indem nur das zweiköpfige Monstrum aus Weizsäckers Laboratorium hervorging, welches zurzeit unter theologischen Pseudokritikern das „Individuum“, dem man das 4. Evangelium zu verdanken hat, zu sein pflegt, ein unbekannter Anonymus mit einem Johannes hinter ihm, oder (da wo er Johannes Presbyter heißt) ein bekannter Johannes mit der ihm durch einen Titel (μαθητής) gewährleisteten Tradition der evangelischen Geschichte neben sich. Weizsäcker ist der eigentliche Begründer dieser zurzeit grassierenden Spaltung des Verfassers des Evangeliums in ein monströses Doppelindividuum.

Sehr entschieden behauptet Bekanntschaft des Justin mit dem Evangelium Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 227 f.: „Darüber, daß Justin das Evangelium gebraucht, kann kein Zweifel sein, zu erklären ist nur, warum dies nicht öfter in so unzweifelhafter Weise geschehen ist, wie hier“ (S. 229). Erklärt wird nun die Sache aus dem esoterischen Charakter des Evangeliums, was aber ganz absurd ist, weil es für Weizsäcker zu viel beweist (da es nur gänzliche Enthaltung vom Evangelium erklären würde) und die Unbefangenheit der späteren Apologeten im Gebrauch des Johannesevangeliums gegen sich hat. Auch wird sich bei der Weizsäckerschen Voraussetzung schwer begreifen, wie Justin gerade das ἀναγεννηθῆναι so brauchen konnte; überwand er die Bedenken gegen die Entlehnung dieses Begriffs, so ist nicht einzusehen, was ihn überhaupt hier noch zurückhalten sollte. Sodann gerade Anspielungen auf die eigentümliche evangelische Tradition des 4. Evangeliums noch abgesehen von den mystischen Bestandteilen des Evangeliums, mußten doch unbedenklich sein. Gerade diese fehlen bei Justin.

Auf einem Standpunkt, wie der Weizsäckers ist, wird die Frage, ob das Evangelium heiden- oder judenchristlicher Herkunft ist, sehr heikel. Denn der Verfasser ist zwar, wie Weizsäcker sehr entschieden behauptet, ein jüdischer Christ, aber sein Werk setzt bereits das Heidenchristentum und ein „Fortgerissensein aller gesünderen Elemente jüdischen Christentums“ durch dasselbe voraus (s. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 549) und in der letzten Annahme werden ihm wohl die jüngsten „modernsten“ Bearbeiter des johanneischen Problems, der Art wie Harnack und Wernle u. a. ganz unbedenklich folgen.

## 2. Adolf Harnack.

Der kurze zusammenfassende Aufsatz von A. Harnack über „Die Evangelien“ (Preußische Jahrbücher Bd. 151 (Februar 1904) S. 209 ff.) scheint ein besonderes, das 4. Evangelium betreffendes Problem innerhalb des Problems der vier kanonischen Evangelien von durchschla-

gender Bedeutung gar nicht mehr anzuerkennen. Die Vierzahl der Evangelien, wie sie im Kanon steht, bleibt für ihn eine geschlossene, von der Tradition gegebene und nicht weiter zu analysierende Einheit innerhalb deren jedes der einzelnen vier Evangelien zu gleichen Rechten und unter gleichem Titel steht, das 4. Evangelium nicht anders als die andern. Zum Beweis scheint Harnack mehr nicht nötig, als der kühne Satz, der die Grundlage und Voraussetzung seines ganzen Aufsatzes zu bilden scheint: „Der gemeinsame *h a n d s c h r i f t l i c h e* Titel für alle vier Evangelien ist — das sagt uns ebenfalls, nämlich ebenso wie sie uns sagt, daß die Ueberschriften erst nachträgliche seien, die älteste Ueberlieferung — „*d a s E v a n g e l i u m*“ (S. 210). Das sagen uns höchstens die Schlüsse, die wir aus den Resten der handschriftlichen Ueberlieferung ziehen, wo sagt uns diese Ueberlieferung selbst so etwas? Und hat selbst für solche Harnack eine weitere Grundlage als die nur sehr problematische, die ihm außer Irenäus der sofort (S. 211) angeführte Fragmentist des *Muratori* bietet?

Wie mit allen Dingen hält es Harnack auch mit der Kritik des johanneischen Evangeliums. Sie mag bei ihm noch so radikal klingen und aussehen, stets behält sich Harnack das Ding für seine Zwecke vor. So spricht er sich grundsätzlich in seinen Vorträgen über das *Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, über die Wertlosigkeit des johanneischen Evangeliums als historische Quelle der evangelischen Geschichte scharf und streng genug aus, was ihn nicht hindert, wo ihm in der Verfolgung seiner apologetischen Zwecke sonst die Gedanken ausgehen, auf Worte und Stellen des johanneischen Evangeliums zurückzugehen und dieses, ohne sich bei seiner Anerkennung der Autorität des Evangeliums auch vor den vulgärsten Wendungen zu scheuen. Vgl. z. B. a. a. O. S. 81 und 89.

Zur Würdigung der Geistesfreiheit, mit welcher Harnack die Frage der Verfasserschaft beim 4. Evangelium behandelt, ist zu beachten, daß er vom Vorurteil besessen ist, der *zweite Petrusbrief* sei die einzige pseudonyme Schrift des Neuen Testaments (*Geschichte der altchristlichen Literatur* II, I S. VIII), wenigstens „im ganzen Neuen Testament wahrscheinlich die einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist“. Man bedenke überhaupt was Harnack a. a. O. S. VIII f. von der „in der Hauptsache sich bewährenden Zuverlässigkeit der Tradition über die Schriftwerke der vorkatholischen Zeit“ behaupten zu können meint. Welchen vernünftigen Sinn hat diese Behauptung angesichts der Tradition über das 4. Evangelium?

„Wer hat das (4.) Evangelium und die (johanneischen) Briefe geschrieben?“ (S. 659). So wird hier die Frage wenigstens deutlich, derb und resolut angefaßt, mit der Derbheit, die denjenigen unter ihren Bearbeitern natürlich ist, denen es auch auf die Feinheit der Lösung so gar viel nicht ankommt.

## 1. Abhörung der äußeren Zeugen (S. 659—674).

1. Papias (S. 659—668): Das Resultat ist ein „non liquet“ (S. 668).

2. Sonstige asiatische Lehrer (Irenäus, Melito, Polykrates von Ephesus und Apollinaris von Hierapolis) ergeben aus verschiedenen Gründen nichts Gewisses, Polykrates insbesondere wegen seines Schweigens über Johannes Presbyter und seiner Verwechslung der beiden Philippus (S. 668—670).

3. Aloger und ihre Bestreitung der johanneischen Herkunft des Evangeliums (S. 670 f.).

4. Clemens Alexandrinus (S. 671 f.).

5. Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Uebersicht hinsichtlich des Anspruchs des 4. Evangeliums auf Abfassung durch den Apostel Johannes (S. 673). Aus der Tradition ist mehr nicht festzustellen, als daß das Evangelium „nicht später als 110 geschrieben sein kann“ (S. 674).

## II. Abhörung der johanneischen Schriften selbst (S. 675—680).

1. Im zweiten und dritten Johannesbrief gibt sich der Verfasser als *ὁ πρεσβύτερος* zu erkennen, also mit dem Namen des Johannes Presbyter des Papias (S. 675).

2. Der Verfasser der Apokalypse nennt sich einfach Johannes, ohne doch ein Apostel gewesen sein zu können (S. 675).

3. Der Verfasser des Evangeliums gibt 19, 35 soviel von sich zu erkennen, daß er vom Johannes, der unter dem Kreuz gestanden haben soll und dessen Identität mit dem Apostel Johannes unzweifelhaft ist, sich unterscheidet, während es erst andere Leute sind (die sich „in einem dunklen Wir verbergen“ S. 677), die 21, 24 f. sein Werk eigenmächtig ergänzend ihn selbst als Verfasser dieses Werks mit dem Zebedäiden identifizieren (S. 675—677). Annahmen, auf welche denn Harnack die Hypothese gründet, daß der Verfasser des Evangeliums, Johannes Presbyter, sein Buch nicht ohne sich auf ein besonderes Verhältnis zum „Apostel Johannes“ zu stützen ausgearbeitet hat, das er auch darin auszudrücken nicht versäumte, wonach also das Evangelium das Werk zweier Johannesse ist, „ein εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τοῦ Ζεβεδαίου) ist, „wobei freilich der Inhalt und Umfang des κατὰ völlig offen bliebe“ (S. 677). „Frappierend und daher bedenklich“ erscheint diese Hypothese Harnack selbst, er will selbst nicht behaupten, daß sie „vollkommen gesichert“ sei (S. 677), ja er nennt sie „precär“ (S. 678). Bei dieser Hypothese glaubt Harnack die Frage, ob der Apostel Johannes jemals nach Asien gekommen ist, wenigstens „offen lassen“ zu können (S. 678), wenn ihm auch für ausgeschlossen gilt, daß er, dieser Apostel, der bis in die Zeit Trajans in Asien wirkende „Oberbischof“ dieser Provinz gewesen. Vielmehr hat zwischen den zwei Johannesen eine „Verwechslung“ stattgefunden, von deren „Uebersichtlichkeit“



ein „starkes Indizium“ in der nachträglich fremden Ergänzung des Evangeliums bei 21, 24 vorliegt (S. 679 f.). Gewiß ist nur das Datum der Abfassung der johanneischen Schriften (auch das des Evangeliums ungefähr), wie auch Asien als ihre Heimat, aber auch, daß Johannes, der Apostel, der Verfasser des Evangeliums *nicht* ist (S. 680).

In der Prüfung der äußeren Zeugnisse läßt Harnack am Ende seiner schließlich für ihn selbst so leer auslaufenden Erörterungen über den Gehalt des Papiaszeugnisses die Herkunft des 4. Evangeliums betreffend (Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 659—668) noch die zu seiner bis dahin zu Zahn eingenommenen Stellung in der ganzen Frage wenig harmonisierende, aber sonst erfreuliche Einsicht aufleuchten, daß „die Annahme, der Apostel Johannes sei nach Kleinasien gekommen, aus Papias' Werk nicht begründet werden könne“, ja daß Papias „eher“ ein Zeuge gegen die Annahme sei (S. 668). Und S. 674 wird wiederholt, daß Papias „nur einen Johannes für Asien kenne, nämlich den Presbyter“, wodurch die Annahme von zwei bedeutenden Johannes, die als Herrensöhler in Asien ungefähr um dieselbe Zeit gewirkt haben sollen, „höchst precär werde“ (S. 674), da ja Harnack schon S. 673 festgestellt hat, daß auch Irenäus, Polykrates und Clemens von Alexandrien als Zeugen für die kleinasiatische Tradition nur von Einem Johannes in Kleinasien wissen, welcher für sie aber der Apostel des Namens sei (S. 673) und dann S. 674 feststellt, daß überhaupt „eine Legende von zwei Johannes in Asien erst im dritten Jahrhundert aufkomme“ (bei Dionys. Alexandr.), so daß für Harnack sich zum Schluß der Kritik der äußeren Zeugnisse für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes als Schlußresultat ergibt, daß diese Tradition nur auf Verwechslung des Johannes Presbyter und des Apostels Johannes beruhe, bei welcher der Presbyter, der allein in Asien gewesen sei, von dort durch den Apostel verdrängt worden sei (S. 675). — Was freilich von dieser ganzen Harnackschen Spekulation über die Tradition den ephesinischen Aufenthalt des Johannes betreffend zu halten ist, ergibt sich zur Genüge aus der Behandlung, die er der Stelle Ign. ad. Eph. 11 a. a. O. S. 674 f. Anm. und S. 678 f. Anm. 3 zuteil werden läßt. Dieselbe Stelle, die S. 674 als Zeugnis für die bezeichnete Tatsache preisgegeben erscheint, taucht als solche an der zweiten Stelle munter wieder auf. D. h. was die Tradition sagt, ist für Harnack als Historiker ziemlich gleichgültig. Ebenso gut wie er S. 679 gegen die Tradition und seine eigene Meinung darüber nicht ansteht, den Apostel Johannes nach Asien zu schaffen, wo er ihn für die Zwecke seiner Hypothesen braucht, ebensowenig hindert ihn, was er selber S. 674 gegen „die Legende von zwei Johannes in Asien ausgeführt hat, diese Legende für seine Zwecke anzunehmen und in Asien zwei Johannes an den johanneischen Schriften arbeiten zu lassen“ (S. 677 f.). Pure Einbildung Harnacks ist es aber, daß Johannes Presbyter „nach Papias eine bedeutende

Persönlichkeit gewesen sein muß“. (S. 669). Gerade davon ist bei Papias nichts wahrzunehmen, es ist vielmehr dies eben das Vorurteil, um dessen willen Harnack, obwohl er bei Papias im Grunde alles beisammen hat, um aus ihm einen Johanneszeugen von einer Gesundheit zu machen, die selbst Zahnschen Ansprüchen genügen könnte, doch schließlich alles fahren lassen und bei einem *non liquet* stranden muß.

Wohin Harnack zu rechnen sei, ob zu den Verteidigern oder zu den Verwerfern des ephesinischen Aufenthalts des Apostels Johannes, wird wenigstens der Leser seiner Ausführungen über die johanneischen Schriften in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur II, I 651 ff. nicht so leicht sagen können. Jedenfalls wird dieser Leser nicht wenig erstaunt sein, ihn S. 678 f. als Verteidiger eines wenigstens kurzen Aufenthalts des Apostels in Kleinasien sich zu erkennen geben zu sehen, nachdem er ihm bis dahin nur als Bestreiter der Tatsache überhaupt hat erscheinen können. Wer freilich Harnacks Behandlung der Tradition und insbesondere der Darstellung seiner neuesten Hypothese über das johanneische Evangelium a. a. O. kennt, wird sich das Wunder schon zu erklären vermögen.

Als Zeugen läßt er den Ignatius für den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes nicht gelten mit besonderer Berufung auf die von Zahn für das Gegenteil ebenso emphatisch angerufene Stelle des Epheserbriefs c. 11, was ihn freilich nicht hindert, die Ignatiusbriefe als „gewichtige Verstärkung“ für die Annahme, daß der einzige große Johannes, der in Asien gewesen ist (und dort als solcher die johanneischen Schriften geschrieben hat), Johannes Presbyter gewesen ist, geltend zu machen. Da weiß man auf jeden Fall, wie Harnack gleich darauf dazu kommt, von „einem Prozeß, der über den Köpfen der Beteiligten weg geführt wird“ zu reden (S. 675). Ignatius ist freilich bei der angeführten Verwendung allerdings nicht gefragt worden, der nicht einmal darüber nur ein Wort auszusagen wüßte, ob Johannes Presbyter auch nur gelebt. Im allgemeinen aber beruft sich Harnack a. a. O. zur Bekundung seiner Ansicht über das Verhältnis der Ignatiusbriefe zum 4. Evangelium auf die „sorgfältige Untersuchung von v. d. Goltz“, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, Leipzig 1894 S. 118 ff., der (im Gegensatz zur gemeinapologetischen, besonders von Zahn vertretenen Anschauung von der Sache) im allgemeinen die Meinung vertritt, daß die unzweifelhaft starke geistige Verwandtschaft des Ignatius mit Johannes sich ausschließlich aus dem Einfluß, den in der kleinasiatischen Kirche überhaupt die Gedankenwelt der johanneischen Schriften hatte, und gar nicht aus literarischer Abhängigkeit von diesen Schriften sich erklärt (s. besonders S. 140—144). Ich möchte nun das Recht dieser Betrachtungsweise keineswegs überhaupt bestreiten, nur meine ich, daß sie schwerlich die günstigste ist zur Zerstreuung der über der johanneischen Frage liegenden „Nebel“, umso mehr, als gerade Harnack Scheu davor, die Apokalypse „den

Nebeln der Pseudonymität“ preiszugeben (S. 673), zeigt. — Wozu freilich Harnacks Vielseitigkeit gerade bei Ignatius und der Bedeutung seines Zeugnisses in der johanneischen Frage imstande ist, lernt man doch erst aus Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 679 f. Anm. 3 vollständig ermessen. Hier bringt es Harnack fertig, nachdem er Ignatius ad Eph. 11 als Zeugnis für einen Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien a. a. O. S. 674 Anm. preisgegeben schien, eben diese Stelle doch noch als Zeugnis für jene Tatsache gelten zu lassen. Wenigstens ein „zeitweiliges“ Zusammensein der Epheser mit dem Apostel Johannes soll die angeführte Stelle des Ignatius nicht ausschließen und insofern doch „überwiegend wahrscheinlich“ sein; daß der Apostel Johannes Ephesus „einmal berührt“ hat (S. 678) und Ignatius auf dieses „zeitweilige Zusammensein“ anspielt, ist wenigstens Geist von Harnacks Geist und seiner Hypothese von den zwei Johannesen, die am 4. Evangelium tätig gewesen, durchaus würdig. Man vergesse nicht zur vollen Würdigung der Absurdität der Verwendung, welche die Ignatiusstelle bei Harnack S. 679 findet, daß Harnack selbst die ganze Tatsache des ephesinischen Aufenthalts des Johannes überhaupt für höchst unsicher hält (S. 674), und dennoch soll die selbst von ihm als Zeugnis für diese Tatsache S. 674 f. entkräftete Ignatiusstelle mit „überwiegender Wahrscheinlichkeit“ für die Tatsache gelten können. Wenigstens ein klassischer Beleg für die rein subjektive Herkunft des Begriffs der „Wahrscheinlichkeit“, dafür, daß Wahrscheinlichkeit eine Dingen oder Tatsachen lediglich von der Willkür menschlicher Köpfe angeheftete Qualität ist, wobei denn mit gleichem Rechte dem einen „wahrscheinlich“ heißen kann, was ein anderer unwahrscheinlich nennt. — Harnack verfährt mit der Tradition über den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes insbesondere bei Ignatius genau so wie mit der Tradition über die Zweierheit der asiatischen Johannesse. Die Tradition mag sagen was sie will, Harnack baut seine Kartenhäuser.

Harnack Geschichte der altchristlichen Literatur II, I 669 f. ist dessen „gewiß“, daß Polykrates bei Eus. KG. V, 24, 2 „den Zebedäiden Johannes meint“ (S. 669) und findet auch demgemäß sein Zeugnis über die johanneischen Schriften „eben so klar und bestimmt als das des Irenäus“ (S. 669). Was ihn jedoch dieser „Klarheit und Bestimmtheit“ allein recht froh zu werden hindert und „keine Sicherheit aufkommen läßt“ darüber wie es nach Polykrates mit den johanneischen Schriften steht (S. 670 f.), ist, außer der „Verwechslung“ der beiden Philippus, das auffallende (ihm übrigens auch nur mit Irenäus gemeinsame) Schweigen über Johannes den Presbyter, welches ihn nun Harnack der Beteiligung an der angeblich in Kleinasien über ihn grassierenden „Verwechslung“ des Apostels mit dem gleichnamigen Presbyter verdächtig macht. Natürlich wird diesen Verdacht nicht teilen, wer über jenes Schweigen milder urteilt als Harnack. Ueber Johannes

Presbyter schweigend mag Polykrates (übrigens mit einigen Zeitgenossen) ein arges Verbrechen an einigen Erfindern des 19. Jahrhunderts und an Harnack darunter begehen, im 2. Jahrhundert hat dieses Schweigen viel weniger „aufzufallen“. An den Zebedäiden Johannes als andern Verfasser des 4. Evangeliums glaubend mag Polykrates mit manchen Zeitgenossen irren, nur hängt dieser Irrtum bei ihm so wenig wie bei den andern an „Verwechslung“ zweier Johannesse. Daß er eine solche bei den zwei Philippus des Urchristentums begangen, beweist es natürlich nicht, mag dieses Versehen auch im allgemeinen sein Zeugnis über den Johannes des 4. Evangeliums entkräften, noch weniger aber sein Schweigen über Johannes Presbyter, bei den natürlichen Gründen, die dieses Schweigen hat. Oder Harnack bewaise zuvor, daß Polykrates gehalten war, Johannes Presbyter als ebenso „bedeutend“ zu behandeln, wie er Harnack erscheint. So wenig die Schwäche des Papiaszeugnisses für apostolische Herkunft des Evangeliums an Harnacks Unsicherheit über die Identität des Johannes, dem er angeblich das 4. Evangelium beilegt, etwas ändern kann, so wenig kommt Johannes Presbyter auch für die Würdigung des Zeugnisses des Polykrates für das 4. Evangelium in Betracht. Nur daß Papias über Johannes Presbyter redet, aber über das 4. Evangelium nicht (was freilich Harnack bestreitet), während Polykrates es umgekehrt macht, was ihm aber Harnack ohne Grund übel nimmt.

Ed. Riggenbach vergeht, nachdem er im „Kirchenfreund 1900“ Nr. 24 S. 369 ff. Harnacks Vorträgen („Ueber das Wesen des Christentums“) zum Teil mit Lobeserhebungen von höchster Art gehuldigt hat, beim Anblick seiner Stellung zum Johannesevangelium und zum Wunder schließlich sozusagen Hören und Sehen. Daß Harnack dem 4. Evangelium jeden Wert als Zeugen für Jesus' eigene Meinung aberkennt, ist Riggenbach ein Urteil, das ihm am Historiker Harnack, nach vorausgeschickter Anerkennung seiner Besonnenheit und Gerechtigkeit, „ganz unbegreiflich“ ist. „Dagegen gilt es im Namen der Wissenschaft zu protestieren. Da ist offenbar der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen und man spürt deutlich, daß Harnack einem ihm unbequemen Zeugen den Mund verstopfen wollte“ (S. 373). Seltsam, daß Riggenbach dieses sein Urteil so viel besser zu begreifen scheint, ohne sich dessen zu erinnern, daß er vorher nichts davon wissen wollte, daß Harnack „das Christentum absichtlich abschwäche, um es dadurch seinen Zuhörern anzupassen“ (S. 371). Vielmehr offenbart sich auch hier nur wieder eines jener zahlreichen Symptome dafür, daß die „Apologie“ des 4. Evangeliums gegenwärtig „auf dem letzten Loche pfeift“, um ganz vulgär zu reden über eine Sache, der auch nur mit Worten der Hof nicht mehr zu machen ist. Man sieht daraus, daß Harnack heute noch als Apologet des Christentums akzeptiert wird, wo er als Apologet des johanneischen Evangeliums auf Duldung keine Aussicht mehr hat. Es gibt wenigstens Leute,



die immer eher bereit sind, Harnack als Enthüller des „Wesens des Christentums“ gelten zu lassen, denn als Interpreten des 4. Evangeliums. Auch ich möchte mich übrigens von meinem allerdings ganz unapologetischen Standpunkt hier zu den Dingen ähnlich stellen: Harnacks Bedeutung als „Enthüller“ auf sich beruhen lassen, aus Mangel an Beruf, ihn als solchen zu würdigen, und die, die er als Interpret haben soll, gänzlich leugnen, bei welcher er mir faßbarer ist oder mindestens ebensogut faßbar als anderen.

### 3. Adolf Jülicher.

Einleitung ins Neue Testament. Dritte und vierte Auflage. Tübingen und Leipzig 1901. Dritter Abschnitt. Erstes Kapitel. b. „Johannes“ § 30. 31. S. S. 303—341.

Erst eine spätere, nicht vor den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Entwicklung gelangte Periode des Streits über die johanneischen Schriften, welche überwiegend von dem Bestreben geleitet war, sich von Baur's Einfluß zu emanzipieren, zog auch diese Schriften, wenigstens Apokalypse und Evangelium in die quellscheiderischen und Interpolationshypothesen hinein, welche die Ursprünglichkeit der überlieferten Gestalt der neutestamentlichen Schriften und damit den bis dahin allgemein anerkannten Boden der kritischen Diskussionen über sie aufwühlten und in Frage stellten. Es ist nun das Hauptverdienst der Jülicherschen Behandlung der johanneischen Schriften, daß er insbesondere beim 4. Evangelium bemüht gewesen ist, mit diesem neuerdings aufgekommenen Hypothesenwust, der zusehends die kritische Erforschung der neutestamentlichen Literatur mit unabsehbarer Verwirrung bedrohte, aufzuräumen, das 4. Evangelium zunächst gegen die subjektive Willkür seiner vermeintlich kritischen Erklärer sicher zu stellen und damit die Kontroverse vor allem wieder auf den Boden zurückzustellen, auf dem sie sich unter Baur's Anregungen neu belebt hat. Und das ist es, was Jülicher augenscheinlich damit hat erreichen wollen, daß er, bevor er in die Darstellung der historischen Kontroverse über die johanneischen Schriften oder wie er sagt die „johanneische Frage“ eintrat (§ 31 S. 318 ff.), einen Paragraphen vorausschickte, dem es zunächst oblag, das Evangelium rein für sich als Objekt der Untersuchung abzugrenzen und sicherzustellen. Das tut er nun, indem er unter dem zunächst ganz äußerlichen, etikettenartigen Gesamttitel Johannes § 30 S. 303 ff. zunächst 1. S. 303—306 „Inhalt und Anlage“ des Evangeliums allgemein übersieht, 2. S. 306—310 in einer möglichst objektiven und allgemeinen Weise den eigentümlichen Charakter der Erzählung des Evangeliums skizziert, wie er sich dem ersten Eindruck aus einem Vergleich mit den ihm im Kanon zur Seite gestellten Synoptikern ergibt. Es folgt 3. S. 310—314 ein Abschnitt über Integrität und Geschlossenheit der uns im Kanon überlieferten Gestalt des

Evangeliums, welche gegen jene eben erwähnten modernen Interpolations- und Quellenscheidungshypothesen aufrechterhalten werden. Endlich folgt 4. S. 314—318 ein Abschnitt, mit einem vorläufigen, allgemeinen, nur an der zum Vergleich mit dem Evangelium zunächst sich darbietenden Literatur des Neuen Testaments orientierten Versuch, das Evangelium zu datieren, seine Entstehungszeit zu ermitteln.

Es ist demgemäß auch der praktisch wichtigste Abschnitt der dritte (S. 310 ff.), mit dem Jülicher am entscheidendsten seiner Darlegung und Lösung der „johanneischen Frage“ im folgenden Paragraphen vorgearbeitet und sich um die Förderung der johanneischen Frage das größte Verdienst erworben hat. Denn daß er S. 311 f. insbesondere auch gegen Baur das 21. Kapitel als integrierenden Bestandteil des Evangeliums diesem gesichert hat, hat ihn vor allem in den Stand gesetzt, im folgenden Paragraphen nicht nur das richtige Gewicht auf die Behandlung des „Selbstzeugnisses des Evangeliums“ im Zusammenhang der Lösung des Problems seiner Entstehung zu legen, sondern auch zu einer weit vollkommeneren Auffassung dieses Selbstzeugnisses, als sie Baur infolge seines Mißgriffs in betreff jenes Kapitels möglich war, fortzuschreiten. Was aber im übrigen Jülicher zur Förderung der „johanneischen Frage“ in den ihr mit gutem Bedacht besonders gewidmeten Paragraphen geleistet hat, ist großenteils weit eher als Hemmnis dieser Förderung, denn als Beitrag dazu einzuschätzen. An folgende Uebersicht über diesen 31. Paragraphen will ich dieses Urteil begründende kurze Bemerkungen knüpfen:

1. Jülicher beginnt mit einer Darstellung und Kritik der frühesten Bezeugung des 4. Evangeliums S. 319—324. Das Resultat, zu dem er dabei gelangt ist, außer der Konstatierung, daß es vor Irenäus gegen Ende des 2. Jahrhunderts keinen Zeugen für die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes gibt, die andere, daß bis dahin unentscheidbar ist, ob der eine große Johannes Kleinasien, der hinter den johanneischen Schriften stehen könnte, Johannes Presbyter oder Johannes Apostel zu nennen ist (S. 324). Selbst darauf verzichtend, diese Tradition über die Herkunft des 4. Evangeliums vom Apostel vorzüglich zu nennen, geht Jülicher zur Beurteilung des „weit wertvolleren“ Selbstzeugnisses des Evangeliums über.

2. Das Selbstzeugnis des Evangeliums und der drei Briefe über ihren Verfasser (S. 324—329). Auf den Namen Johannes führen nur schillernde und zweifelhafte Andeutungen, auf die Identität des Lieblingsjüngers mit dem Zebedäiden zunächst „eigentlich blos“ diese Bezeichnung, die an Marcus 10, 37 denken läßt (S. 327), und die Anspielung auf den „ephesinischen Johannes“ 21, 22 f. gestattet noch keine Entscheidung darüber, ob man an den Apostel Johannes oder an den gleichnamigen Presbyter zu denken hat (S. 328 f.). Auf

jeden Fall steht die Dürftigkeit dieses Resultats in auffallendem Mißverhältnis zur einleitenden Erklärung, welche das „Selbstzeugnis“ für die Ermittlung des Verfassers „weit wertvoller“ nennt (S. 324).

3. Unmöglichkeit der Abfassung durch einen Augenzeugen (S. 329 bis 334). In der 1. Auflage der Jülicherschen Einleitung S. 255 ff. lautet die Ueberschrift dieses Abschnittes „Unmöglichkeit a p o s t o l i s c h e r Abfassung“. Der Verfasser des Evangeliums kann aber auf keinen Fall der Lieblingsjünger sein, wie man ihn auch nenne, da auch seine Identifizierung mit Johannes Presbyter dem Hauptbedenken dagegen nicht abhelfen kann (S. 329 f.). Denn dieses „entscheidende“ Bedenken richtet sich gegen die Möglichkeit der Abfassung des 4. Evangeliums durch einen A u g e n z e u g e n , deren „unbedingte Ablehnung“, da sie mit der Vergleichung der johanneischen und der synoptischen Darstellung der Evangelien-Geschichte zu begründen ist (S. 330—334), „von der literarischen und geschichtlichen Kritik geboten ist“ (S. 330).

4. D a s R e s u l t a t (S. 334—341) „Selbständigen Quellenwert für die Geschichte Jesu“ hat mithin das Evangelium nicht; es kann auch seines divergierenden Verhältnisses zu den synoptischen nicht unbewußt gewesen sein (S. 334 f.). Was hatte es aber neben diesen noch für einen Zweck? Auf keinen Fall den einer bloßen „philosophischen Dichtung“, sondern einen aus seiner Zeit entnommenen (S. 335). Aber aus einer Tendenz gegen die „T ä u f e r s e k t e“ (Baldensperger) ist das Werk nicht zu erklären, da diese Sekte selbst in damaliger Zeit historisch viel zu schattenhaft ist (S. 335 f.). Die Polemik des Evangeliums richtet sich vielmehr gegen die J u d e n und unter anderem auch gegen ihre christusfeindliche Vorschiebung des Täufers (S. 336 f.). Es ist ein „durch und durch apologetisches, die entschlossenste Zurichtung der evangelischen Geschichte zum Zweck der Abwehr jüdischer Einwände gegen das bisherige Evangelium“ (S. 337), derart keine vor dem 2. Jahrhundert möglich war (S. 338). Die A u t o r i t ä t aber, unter die der Verfasser sein Werk gestellt hat, ist die des „kleinasiatischen Johannes“ gewesen, dem er „nahe zu stehen glaubte“ (S. 338) und auf dessen „Grund er gebaut hat“ (S. 339). Wer ist aber dieser Johannes? Eine sehr dunkle Gestalt in Hinsicht auf welche zunächst die Identität des im 2. und 3. Johannesbrief genannten πρεσβύτερος mit dem Joh. 21, 22 f. gemeinten Johannes feststeht (S. 339). Und wenn auch die A p o k a l y p s e sich nicht minder wie gegen eine a p o s t o l i s c h e Abfassung sträubt als gegen die durch den „Lieblingsjünger“, so kann sie doch recht wohl aus der „Schule“ des Johannes und in dieser vor dem Evangelium entstanden sein, womit aber der letzte Grund schwindet, bei Feststellung der Identität des Lieblingsjüngers den Presbyter vor dem Zebedäiden vorzuziehen (S. 339 f.). Auch der Zebedäide (der Apostel Johannes) „k a n n“ in Kleinasien zwischen 70 und 100 gewesen sein und der dortigen Kirche „den Stempel

seiner Persönlichkeit aufgeprägt haben“. An ihm lehnte sich der u n - b e k a n n t e Verfasser des 4. Evangeliums als sein Schüler an und ergriff, als er damit Erfolg gehabt hatte, später im Kampf mit der Gnosis noch einmal die Feder, um sie unter derselben Autorität in der „Form eines S e n d s c h r e i b e n s“ nach Vorbild des Paulus zu bestreiten, womit er aber, wie die noch folgenden 2 kleinen Sendschreiben, doch auch auf Widerspruch stieß (S. 340). Doch schließlich siegte er mit allem ob (S. 340 f.).

Soll nun schon aus dem eben Dargelegten sich das Recht ergeben, Jülichers ganze Darstellung als pseudokritisch und verfehlt zu bezeichnen? Die bloße Tatsache ihrer eben nachgewiesenen apologetischen Tendenz, ihres Abziels, nicht auf eine kritische Beseitigung, sondern auf eine sie korrigierende Konservierung der „hergebrachten Meinung“ an und für sich möchte nun dazu noch nicht hinreichen. Auf keinen Fall kann das johanneische Problem bei Jülicher für gelöst gelten. Denn es ist auch noch bei ihm mit zwei so kapitalen Schwierigkeiten behaftet zurückgelassen, daß an Ruhe bei irgendwelcher Lösung nicht zu denken und nur der Stachel zu weiterem Fragen zu empfinden ist. Diese zwei Schwierigkeiten betreffen 1. die Existenz der Schule des Johannes, 2. die Durchführung der von Jülicher vorgenommenen Spaltung des Evangeliums in eine Zweiheit von Bestandteilen.

a) Schule des Johannes. Ihre Annahme ist ein Grundstein der Jülicherschen Ansicht über das Evangelium. Denn sie ist der Keil, der von Jülicher (u. a.) in die Einheit des Evangeliums getrieben worden ist um die vollständige Preisgebung seiner Apostolizität zu umgehen. Der Grundgedanke seiner Ansicht ist nämlich, daß am 4. Evangelium der Apostel Johannes wenigstens beteiligt und das Buch gewissermaßen das Werk zweier Köpfe ist, von denen der eine der u n - b e k a n n t e Verfasser oder Aufzeichner ist, der andere der hinter ihm stehende Apostel (s. S. 340). Diese Zweiheit am Evangelium beteiligter Autoren liefert ihm aber die Hypothese der Schule des Johannes, in welcher beide vor Aufzeichnung des Werks im Verhältnis des Meisters zum Schüler verbunden gewesen sein und nun, wenn auch nicht gemeinschaftlich, so doch kraft dieses sie früher verbindenden Verhältnisses das Evangelium zustande gebracht haben sollen. So ist denn die „Schule des Johannes im Jülicherschen Bau ein unentbehrlicher Grundstein“. Wie steht es nun aber mit dieser Schule? Mir wenigstens ist unbekannt, wo ihre Existenz bewiesen sein soll und ich kann mich über die Gelassenheit nicht genug wundern, mit der sie Jülicher für bewiesen hält. Denn er operiert mit diesem puren, wenn auch sehr populären Gedankendinge wie mit einer Tatsache, und läßt nirgends nur das Bedürfnis hervortreten, ihm in Hinsicht auf die Konsistenz nachzuhelfen, welche das Grunderfordernis zu seiner praktischen Brauchbarkeit für Zwecke der Geschichtsschreibung wäre. Auch bei



Jülicher rückt die „Schule des Johannes“ um keinen Schritt zum Reiche der Gelehrten-erfindungen hinaus.

b) Die Durchführung der sich aus einer Hypothese über die Entstehung des Evangeliums, wie der Jülicher's sich ergebende Zwiespältigkeit des Evangeliums an dessen Texte auf die vermeintliche Zweifelt der an ihm beteiligten Arbeiter verteilt, oder wieviel vom überlieferten Bestand des Evangeliums auf den unbekannten „Verfasser“ desselben, und wieviel auf den hinter ihm stehenden und ihm vorausgegangenen Apostel kommt. Nun ist sofort klar, daß der Forderung solcher Durchführung nur ein vollständiger, unter ihrem Gesichtspunkt unternommener Kommentar zum Evangelium entsprechen kann. Auf jeden Fall ist aber nicht abzu- sehen, wie Jülicher bloß um des „Rahmens seiner Einleitung“ willen aus jeder Verpflichtung zu jener Aufgabe vollständig entlassen werden könnte, da doch die „Einhaltung jenes Rahmens“ nicht als solche Grund- und Endabsicht Jülicher's bei seiner Arbeit gewesen sein kann, sondern der Erweis seiner Lösung der „johanneischen Frage“. Zu den deutlichsten Andeutungen Jülicher's hinsichtlich auf eine Verteilung des Evangeliums an seine beiden Verfasser, die ich in seinem § 31 finde, gehört was er S. 340 von der mutmaßlich von seinem Johannes in Kleinasien gespielten Rolle sagt und wonach nun die Selbstbezeichnung des Evangelisten als des „Lieblingsjüngers“ des Herrn zu den echt johanneischen Daten des Evangeliums gehören würde. Doch genügt schon das, was Jülicher selbst S. 324 ff. zur Kritik des Selbstzeugnisses des Evangeliums über seinen Verfasser (und damit zur Diskreditierung dieses Selbstzeugnisses) geliefert hat, um das allerstärkste Befremden darüber zu wecken, daß man gerade jene Selbstbezeichnung unter den besonders sichergestellten Spuren des hinter dem Verfasser steckenden Johannes auftauchen sieht, während doch, der eben bezeichneten Kritik nach, gerade dieses Stück weit eher von vornherein demnach aussehen sollte, zu den allerverdächtigsten Daten des Evangeliums zu gehören. Was Jülicher allein an Argumenten beibringen kann um dieses Ansehen zu zerstören und die Gestalt des Lieblingsjüngers als eine historische Voraussetzung des 4. Evangeliums erscheinen zu lassen, ergibt sich aus seinen Konstruktionen § 31, 1 S. 324 und § 31, 2 S. 328 f. Jülicher ist des Glaubens 1. schon aus der (vom Evangelium noch unabhängigen) Tradition als Tatsache erweisen zu können, daß es in urchristlicher Zeit einen großen Johannes in Kleinasien gegeben hat, über dessen Identität er freilich auf Grund dieser Tradition noch nicht entscheiden will (S. 324). Diesen noch problematischen „Johannes“ holt nun aber Jülicher 2. hervor, um aus ihm Joh. 21, 22 f., also ein Hauptstück des Selbstzeugnisses des Evangelisten, zu erklären, indem er annimmt, der hier wider Erwarten mit Tod abgegangene und dann von einem Schüler im 4. Evangelium mit dem Amt eines Evangelisten ausgestattete große Ungenannte

könne niemand anders sein als jener in Kleinasien zu Jaren gekommene große „Johannes“ (S. 328 f.). Bis dann schließlich das Gebäude mit einer Entscheidung über die für die Identität dieses Johannes noch zur Wahl gebliebenen zwei Persönlichkeiten (Johannes Apostel und Johannes Presbyter) gekrönt wird (S. 339 f.) und Jülicher zum Resultat gelangt, daß das Haupt der Schule, aus der (nach Jülicher übrigens mit sämtlichen johanneischen Schriften des Kanons, auch der Apokalypse) das 4. Evangelium hervorgegangen ist, und dass insofern hinter dem Werk und seinem u n b e k a n n t e n wirklichen Verfasser niemand anders steckt als der Apostel Johannes.

Was aber von diesem historischen Kartenhause zu halten ist, wird niemand sich noch zu fragen haben, der die zwei Erfindungen, die seine Grundsäulen bilden, in ihrem heftigen Wesen erkannt hat. Diese Erfindungen sind 1. der Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien und 2. die johanneische Schule ebendasselbst, d. h. die zu Tatsachen geschmiedeten Behauptungen 1) daß der Apostel Johannes seine Tage in Ephesus beschlossen hat und hier 2) eine Schule gegründet hat und dabei selbst die Verwandlung erlebte, die ihm die Abfassung der ihm im Kanon beigelegten Schriften gestattete und zugleich die Welt auf diese Verwandlung, zur Aufnahme derselben vorbereitete. Dieser Roman ist gewiß einmal erlebt worden, denn noch heute hat jedermann seine Denkmäler in der Unverletzlichkeit ihres Entstehungsmorgens in der Hand — die johanneischen Schriften —, aber mehr davon hat noch Niemand gesehen und insbesondere jener asiatische Lebensabend des Johannes und die Schulgründung, die ihn ausgefüllt haben soll, sind auch noch heute und insbesondere bei Jülicher nichts weiter als die Zwillingsgeschwister der johanneischen Schriften selbst, die alten Fabeln, welche ganz oder nahezu gleichzeitig mit ihnen in die Welt getreten sind, und die sie auch im Licht ihres Lebens neben sich noch nie haben entbehren können ebensowenig wie im Dunkel des Mutterschoßes, den sie vordem mit ihnen teilten. Der einsame Kopf, der diese Schriften natürlich ursprünglich als solcher hervorgebracht hat, hat ihre Anerkennung der Welt, der er sie übergab, nur aufzudrängen vermocht, weil in deren Luft auch die Keime zu jenen Fabeln steckten, die sich von vornherein als die Begleiterinnen der Schöpfungen jenes einsamen Kopfes, den johanneischen Schriften, auf ihrem historischen Lebenswege unzertrennlich beigeisellten. Sie blieben als die Vorurteile, welche für die Anerkennung der johanneischen Schriften in der Welt, in die sie traten, unentbehrlich waren, neben ihnen bestehen und sind nichts weiter als solche Schattenwesen neben den johanneischen Schriften auch noch bei Jülicher. Denn Jülichers Anschauung von diesen Schriften ist selbst ein später *δεύτερος πλοῦς* der traditionellen Anschauung von ihnen. Er versucht es mit dieser noch einmal in s u b l i m i e r t e r Form, d. h. wie es bei solchen Versuchen zu geschehen pflegt, die Anschauung wird leicht modifiziert, aber ihre

Grundlagen nach Möglichkeit respektiert und unverändert behauptet. So auch Jülicher, der selbst nichts anderes zu tun meint, als die traditionelle Anschauung zu wiederholen, aber im strengen Sinne dies nur tut in Hinsicht auf die Vorurteile dieser Anschauung, indem auch für ihn jene alten Fabeln von dem seine Tage in Kleinasien mit einer Schulgründung beschließenden palästinischen Apostel die starre Voraussetzung seiner apologetisch historischen Konstruktionen in Hinsicht auf die johanneischen Schriften bleiben.

Wenn hiemit die Jülicherische Auffassung der johanneischen Schriften, insbesondere des 4. Evangeliums bezeichnet wird als eine bloße Wiederholung der traditionellen, aber doch in sublimierter Form, so meine ich unter der Sublimierung, von der dabei geredet wird, ein Zweifaches. Sublimiert ist die traditionelle Anschauung vom Evangelium bei Jülicher, insofern als zwar auch er dem Apostel Johannes der Tradition gemäß, einen Anteil am Johannesevangelium zuspricht, dies aber doch nicht in dem gemeinen Sinne einer Abfassung des Evangeliums durch ihn, sondern unter Zugrundelegung einer Vorstellung von Verfasserschaft, die von der gemeinen abweicht, und bei welcher der Apostel Johannes nur die hinter dem unbekannten Verfasser des Evangeliums stehende Autorität ist, nicht aber der wirkliche Verfasser des Evangeliums selbst. Diesem Stück der sublimierenden oder idealisierenden Modifizierung der traditionellen Ansicht vom 4. Evangelium durch Jülicher läßt sich indessen wissenschaftlicher Wert nicht minder absprechen, wie der alten und vulgären Form der traditionellen Ansicht vom Evangelium. Soweit Jülicher's Sublimierung dieser Anschauung weiter nichts als ein Surrogat für dieselbe sein will, von gewissen Voraussetzungen der traditionellen Anschauungen ausgeht, und dieser nur um größerer Haltbarkeit willen eine verfeinerte Form geben will, beruht sie auf einem durchaus unkritischen Motiv, und niemand braucht sich weiter dabei aufzuhalten und sich davon abhalten zu lassen, die Lösung des johanneischen Problems gegen Jülicher in gänzlicher Freiheit von allen Traditionellen und als solchen nur unhistorisch, d. h. vorurteilsvoll zu begründenden Voraussetzungen zu versuchen. Ein Forscher dieser Art wird zur Zeit sich vor allem darum zu bemühen haben, irgendwie jenem einsamen Kopfe näher zu treten, mit welchem seit Baur sich im Grunde niemand mehr beschäftigt hat. Baur hat es wirklich getan als er bei seiner Untersuchung des 4. Evangeliums als seine Aufgabe bezeichnete „dem Evangelisten das Geheimnis der Konzeption seines Evangeliums abzulauschen“ (Kanonische Evangelien S. 74 f.). Auch ihm gelang die Sache nicht, aber er hatte sich doch (gegen Strauß) auf den richtigen Weg zum Ziele gestellt.

Zwischen Zahn und Jülicher spitzt sich augenblicklich das johanneische Problem zur Frage zu, ob der Apostel Johannes den Anteil, den er an der Entstehung des 4. Evangeliums hat, tot oder lebendig genommen hat, ob er an diesem Evangelium als toter oder lebendiger

Mann mitwirkte. Dieses behauptet Zahn, jenes Jülicher, und daß ihr Konflikt sich so unsinnig und damit auch harmlos zuspitzt ist am Ende ein sprechendes Anzeichen davon, daß sie sich beim 4. Evangelium gar nicht so fern stehen, wie es auf den ersten Blick aussieht, daß sie sich beide im Vorurteilsvollen ihrer Methode bei Behandlung ihres Gegenstandes bedenklich nahe stehen. Und in der Tat, daß der Apostel Johannes am 4. Evangelium beteiligt sei, ist bei Jülicher nur ein Vorurteil, sogut wie bei Zahn, wenn er es sich auch nicht so einfach von der Tradition darreichen läßt. Was ihm diese leistet, das ergibt allerdings erst die Betrachtung seines Verhältnisses zu Bousset und den Anhängern der Johannes Presbyter-Hypothese. In ihrer Behandlung der johanneischen Frage sind Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 30, 31 (3. Aufl. 1901) und W. Bousset, die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, Einleitung § III S. 33—51 augenblicklich ohne Zweifel gegen Zahn verbunden, und dies zwar auf dem ihnen gemeinschaftlichen Standpunkt der gegenwärtig überhaupt herrschenden Pseudokritik. Eben diesen vertreten nun Jülicher und Bousset zur Zeit als Rivalen, nämlich sehr abweichend in Hinsicht auf ihre Resultate — der Johannes der johanneischen Schriften ist bei ihnen nicht ein und dieselbe Person, nur für Jülicher der Apostel, für Bousset der Presbyter Johannes — bei aller Uebereinstimmung, die zwischen ihnen in Hinsicht auf ihre Untersuchungsmethode herrscht. Eben diese ihre Uebereinstimmung wird aber am deutlichsten und faßlichsten charakterisiert, wenn man ihre Methode als pseudokritisch erkannt hat und bezeichnet. Unter dieser Bezeichnung versteht sich auch ihr Verbundensein gegen Zahn am besten. Mögen sie noch so entschieden in der Verwerfung der Zahnschen Apologetik der traditionellen Annahmen über das 4. Evangelium zusammengehen, kritisch sind darum beide gleich wenig, vielmehr beide nicht minder entschieden in Vorurteilen verbunden, welche sie beide als nur sehr bedingte Gegner Zahns in der Methode erscheinen lassen. Was Jülicher und Bousset bei ihrer Untersuchung der johanneischen Frage mit einer Starrheit, die sich von der Zahnschen kaum unterscheidet, abnehmen, ist nur eben etwas anderes als Zahn beliebt, nämlich nicht, daß der Apostel Johannes der Verfasser des 4. Evangeliums sei, sondern die Tatsache, daß es vor der Entstehung der johanneischen Schriften in Kleinasien (Ephesus) einen zu größtem Ansehen in den dortigen christlichen Gemeinden gelangten Johannes gegeben hat. Ueber die Existenz dieses großen Johannes sind Jülicher und Bousset, behalten sie sich auch alle Freiheit um diese Persönlichkeit genauer zu identifizieren vor, von vornherein nicht im Zweifel. Zu dieser Uebereinstimmung in Hinsicht auf diese Tatsache, kommt nun aber bei ihnen noch ein zweites gemeinschaftliches Vorurteil hinzu, daß sich mit dem ersten verbindend, sie auch in der Verwendung des ersten ganz gleichmäßig vorgehen läßt. Dieses Vorurteil ist nämlich die Annahme eines zwiespäl-



tigen Charakters des sie vornehmlich interessierenden Textes, des 4. Evangeliums, demgemäß dieser Text aus einem doppelten Element, einem echten und einem unechten Element besteht. Und diese Annahme mit jenem ersten historischen Vorurteil kombinierend bilden denn Jülicher und Bousset die Grundvorstellung vom 4. Evangelium aus, bei deren Ausführung sie sich ungeachtet ihrer gründlichen Bodenlosigkeit gleich unbeirrt zeigen wie Zahn bei der Ausführung der seinen. Das 4. Evangelium ist ein hybrides Gebilde, an dem ein im Dunkeln bleibender Unbekannter und ein aus höheren Sphären etwas glänzender beleuchteter Hintermann beteiligt sind, der „große Johannes“ deckt die „echten“ Bestandteile der Tradition der evangelischen Geschichte im 4. Evangelium, — das ist die seltsame Vorstellung von dieser Schrift, welche Jülicher und Bousset in einer bei ihrer sonstigen Divergenz in den Resultaten ihrer Auseinandersetzungen nur um so auffallendere Uebereinstimmung vortragen und bei deren Unglaublichkeit freilich kaum noch befremden wird, daß sie beide nur recht halbschürige und wenig verlässige Gegner der Zahnschen Lösung des johanneischen Problems sein können.

Doch nicht nur sofern sie die natürlichen Grenzen zwischen Kritik und Apologetik in solcher Gemeinschaft verwischen helfen, erscheinen Jülicher und Bousset als besonders charakteristische Repräsentanten der in der Behandlung wie anderer neutestamentlicher Fragen so auch der johanneischen gegenwärtig herrschenden *Pseudokritik*. Bei Jülicher ist der nicht augenzeugenschaftliche Charakter der Erzählung des 4. Evangeliums im ganzen eine ausgemachte Tatsache, an der sich das Recht der kritischen Verwerfung dieser Erzählung als authentische Darstellung der evangelischen Geschichte und überhaupt das Problem der Entstehung des 4. Evangeliums „entscheidet“ (s. Einleitung § 31, 3 S. 330 f.). Bei Bousset kommt dagegen die Augenzeugenschaftlichkeit des 4. Evangeliums überhaupt zur Sprache nur da, wo es gilt seine Johannes Presbyterhypothese zu begründen und für diesen Zweck der Erzählung des 4. Evangeliums einen wesentlichen augenzeugenschaftlichen (jerusalemischen) Charakter zu vindizieren (a. a. O. S. 44—46). Wie wäre nur eine solche Divergenz zwischen zwei einander in Hinsicht auf ihren kritischen Standpunkt, wie eben gezeigt, so verwandten Bearbeitern der johanneischen Frage möglich, ohne daß die kritische Betrachtung der Dinge auf dem vorliegenden Gebiete so deroutiert wäre, wie sie augenblicklich ist? Sie wäre es in der Tat nicht, wenn nicht Jülicher und Bousset so gleichmäßig verstrickt wären in das Vorurteil dessen, was ich oben S. 98 den zwiespältigen Charakter des 4. Evangeliums nannte. Nur weil die Annahme desselben für sie beide so sehr den Charakter einer verworrenen fixen Idee hat, vermag Jülicher so kritisch vom nicht augenzeugenschaftlichen Charakter des 4. Evangeliums zu reden, ohne die ganze Idee für seinen angeblichen Hintermann einen Namen in den Anfängen der klein-

asiatischen Kirche zu suchen aufzugeben, und Bousset da wo er dieses Hintermanns habhaft zu werden im Begriff ist so viel Nachdruck auf das Augenzeugenschaftliche im 4. Evangelium zu legen. Dergleichen Beobachtungen beim Vergleich Jülicher und Boussets lassen die Verwirrung nur besonders deutlich zu Tage treten, in welche die kritische Behandlung der johanneischen Frage gegenwärtig geraten ist. Doch nicht überall lernt man bei solchem Vergleich Jülicher und Boussets Auseinandersetzungen über die johanneische Frage nur so als besonders anschauliche Denkmäler des gegenwärtigen Verfalls der historischen Kritik auf dem Gebiete der Urgeschichte des Christentums kennen. Bisweilen stellen sie und zwar gerade wieder mit dem, worin sie übereinstimmen, doch auch was man wiederum den Fortschritt der neuesten kritischen Behandlung der johanneischen Frage nennen kann dar, über die noch unvollkommenere Erkenntnis der vorausgehenden Periode dieser Behandlung. Ein solcher Fortschritt liegt insbesondere unzweifelhaft vor in dem Bousset und Jülicher gemeinschaftlichen Bestreben die Gesamtheit der johanneischen Schriften, welche die Baur'sche Kritik auseinanderriß, wieder historisch zusammenzurücken und insbesondere auch Apokalypse und 4. Evangelium vielmehr wiederum als von ihrer Entstehung her nahe verwandte Gebilde erscheinen zu lassen. Für Jülicher s. besonders a. a. O. § 31, 4 S. 340, für Bousset a. a. O. S. 48 ff. Andererseits möchte ich überhaupt Jülicher und Bousset vergleichend, sie doch auch in Hinsicht auf ihre kritische Methode nicht so vollkommen zusammenrücken, daß ihren Arbeiten wesentlich gleicher kritischer Wert zuzusprechen wäre. Jülicher scheint mir, was er auch an Pseudokritik mit Bousset teile, doch nicht unerheblich als Kritiker höher zu stehen und den Fortschritt der johanneischen Frage weniger zu kompromittieren als Bousset. Schon um des Nachdrucks willen, mit dem er der Nichtaugenzeugenschaftlichkeit des 4. Evangeliums ihre entscheidende Bedeutung in der Aufstellung einer historischen Ansicht über dieses Evangelium wahrte a. a. O. S. 330, während man bei Bousset leicht dazu kommen könnte, diese Bedeutung ganz zu vergessen. Aber auch daß Jülicher, bei aller Uebereinstimmung mit Bousset in der Auffassung des 4. Evangeliums (insbesondere in der Hintermannstheorie bei der Erklärung seiner Entstehung), sich doch vom Unsinn der Johannespresbyterhypothese freihält, scheint mir seiner kritischen Ueberlegenheit über Bousset zugeschrieben werden zu müssen.

Unleugbar gibt es in Jülicher's Behandlung der johanneischen Schriften und ihres Problems ein paar Punkte, bei welchen er die Frage über Baur hinaus fördert. Zwei Punkte scheinen mir in diesem Sinne besonders gewichtig zu sein. Der eine, bei welchem er auch Bousset neben sich hat, ist schon erörtert und betrifft seine Ueberwindung der Verkennung der alle johanneischen Schriften verbindenden Verwandtschaft bei Baur, insbesondere der durch Baur in Umlauf gebrach-

ten Auseinanderreißung der Apokalypse und des Evangeliums (samt Briefen). Nur daß er in der vollständigen Ueberwindung des Baurischen Irrtums an dieser Stelle durch die Grundverkehrtheiten seines eigenen, nur pseudokritischen Standpunkts verhindert worden ist, und die bodenlose Erfindung der „Schule des Johannes“ dazu hat verwenden können, nicht nur Apokalypse und 4. Evangelium wieder zusammenzurücken, sondern auch in gewissem Sinne wieder auseinander, indem er die Herkunftsgemeinschaft dieser beiden Bücher auf eine Schule beschränkte, und damit umging, sie auf die Individualität eines Verfassers zurückzuführen (s. Einleitung § 31, 4 S. 340).

Nicht minder gewichtig als zweiter Punkt bei Jülicher über Baur hinaus wahrzunehmenden Fortschritts ist seine Korrektur des verhängnisvollen Mißgriffs Baur in Hinsicht auf die Echtheit des 21. Kapitels a. a. O. S. 311 f.<sup>1)</sup>. Und auf diesen Punkt möchte ich hier noch besonders Gewicht legen, weil er mit einem Verdienst der ganzen von Jülicher den johanneischen Schriften gewidmeten Untersuchung zusammenhängt, in dem ich überhaupt das Hauptverdienst dieser Untersuchung sehe. Dieses scheint mir nämlich in der systematischen Fernhaltung aller nicht unzweifelhaft durch Textüberlieferung zu begründenden Interpolationshypothesen zu bestehen, um welche Jülicher in seiner ersten einleitenden Uebersicht über das Evangelium sich besonders bemüht hat (§ 30, 3 S. 310 ff.). Und jeder, dem die neuerdings in der Kritik der neutestamentlichen Schriften aufgekommenen verkehrten Moden und Tendenzen gegenwärtig sind, kann leicht des Vorteils inne werden, den Jülicher von seinem Verfahren erlangt hat. Er hat vor allem noch vor Eintritt in die subjektiven Diskussionen über die johanneischen Schriften insbesondere das Evangelium gegen alle willkürlichen Eingriffe sicherstellen wollen, denen es unter der Herrschaft jener Moden neuerdings gleich anderen Schriften des Neuen Testaments so vielfach ausgesetzt gewesen ist. Und in diesem Zusammenhang hat er denn auch Gelegenheit gefunden sich von jenem argen Baurischen Mißgriff in bezug auf das 21. Kapitel freizuhalten und hierdurch sich insbesondere die Möglichkeit gewahrt, später § 31, 2 S. 324 ff. zu einer vollkommeneren Auffassung des Selbstzeugnisses des Evangeliums zu gelangen, d. h. wiederum in einem sehr wichtigen Punkte Baur's kritische Aufdeckung der Herkunft des 4. Evangeliums ernstlich zu verbessern und über sich selbst zu fördern.

<sup>1)</sup> Auch hier hat Jülicher Bousset neben sich (Offenbarung Johannis S. 48). Denn hier scheint dieser wenigstens nicht daran zu denken, das 21. Kapitel als ein späteres Bestandteil des Evangeliums von diesem abzulösen. Doch schon wegen der Unsicherheit, welche Boussets Ansicht hier hat und in seiner ganzen Untersuchung auch behält, läßt sich nicht wohl auf seine Uebereinstimmung mit Jülicher irgend welches Gewicht legen, dessen Ansicht hier weit tiefere Begründung im Gesamtzusammenhang seiner Untersuchung hat. Bousset berührt die in Betracht kommende Frage nur ganz beiläufig.

Doch so wenig hiernach auch Jülichers wirkliche Verdienste um die Förderung der johanneischen Frage verkannt werden sollen, auch nach allen ihm gemachten Zugeständnissen muß es doch bei der allgemeinen Qualifikation seines Standpunkts als eines im Verhältnis zu Baur pseudokritischen bleiben. Was er auch, wie eben zugestanden, zur Verbesserung der Baurischen Kritik des 4. Evangeliums geleistet haben mag, so reicht es doch nicht hin um den Schaden, den er dieser Kritik getan hat durch das Maß, in welchem doch auch er sich auf die halb apologetische Behandlung des johanneischen Problems in der Pseudokritik der Gegenwart eingelassen hat, aufzuwiegen. Muß ihm seine strenge Abweisung der modernen auch an das johanneische Evangelium herangetretenen Quellenscheidungsexperimente besonders hoch angerechnet werden, da dank ihr vor allem ein weiterer Sturz unter den Baurischen Standpunkt hinab verhütet worden ist, immerhin hat doch auch er sich an diesem Sturz in wesentlicher Weise beteiligt durch seine Guttheißung einer jener verworrenen modernsten Hypothesen auf der Unterscheidung eines echten johanneischen Elementes im Evangelium, welche gar nicht anders können als die Frage der Entstehung des Evangeliums insbesondere seines Verfassers, in eine Verwirrung zurückstürzen, deren Ueberwindung Baur mindestens angebahnt hatte. Träumereien über eine dem Evangelium von seiner Entstehung her anhaftenden Doppelseitigkeit werden stets wieder zu Quellenscheidungsversuchen der Art, wie sie Jülicher bekämpft, führen. Daß Jülicher sich ihrer enthält, ist ganz schön, aber wenn er darüber jede detailliertere Darstellung der von ihm im Texte des Evangeliums angenommenen Doppelströmung desselben unterläßt, so gereicht das auch dieser seiner Grundansicht vom Charakter des Evangeliums zu nicht geringer Schwächung, und wird darum andern in jener Hinsicht weniger Enthaltensamen, wenn sie diese zurzeit sehr beliebte Grundansicht mit Jülicher teilen, leicht zu den von ihm bekämpften Irrwegen verleiten.

Die außerordentlich befangene Behandlung, welche die Tradition über Johannes und sein Evangelium in der 3. Auflage seiner Einleitung gefunden hat, erkennt man mit besonderer Deutlichkeit, wenn man § 31, 1 S. 321 f. der 3. Auflage mit dem Parallelabschnitt in der ersten § 31, 1 S. 251—253 vergleicht. Ganz besonders verhängnisvoll ist für Jülicher geworden, das blinde Interesse für die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels Johannes, das er sich durch seine neue Lösung der johanneischen Frage § 31, 4 S. 334—340 hat aufzwingen lassen. Man vergleiche nur wie total verschieden die Auffassung der besonders wichtigen Zeugnisse des Irenäus über Polykarp, des Papias über den Tod des Johannes, des Polykrates über Johannes in beiden eben nebeneinander gestellten Parallelabschnitten geworden ist. Den Papias kennt Jülichers 1. Auflage noch als Zeugen gegen die Tradition vom ephesinischen Johannes mit seiner Nachricht von der Tötung des Apostels Johannes durch die Juden (§ 31, 1 S. 253), in der 3. Auflage ist Papias als solcher Zeuge § 31, 1 S. 321 vollständig verschwunden. Statt dessen taucht hier Polykrates als Bestätiger der Tradition vom ephesinischen Johannes auf § 31, 1 S. 321, der als solcher der 1. Auflage S. 251, 253 noch ganz unbekannt gewesen war. Natürlich ist die gänzlich veränderte Stellung Jülichers zur Tradition über das 4. Evangelium nicht sinnlos, vielmehr zu verstehen nur aus der entsprechenden höchst tendenziösen Umarbeitung, welche der g a n z e



der johanneischen Frage gewidmete Paragraph der Jülicherschen Einleitung in deren 3. Auflage erfahren hat. Diese Umarbeitung ergibt sich aber aus folgender Vergleichung des Paragraphen über die „johanneische Frage“ bei Jülicher, Einleitung § 31 S. 251—259 der 1. Auflage (Freiburg i. Br. und Leipzig 1894) und § 31 S. 318—341 der 3. Auflage (ebendas. 1900). Die Disposition des Paragraphen ist in der 1. Auflage die folgende:

1. Tradition über das Evangelium. Ihre historische Wertlosigkeit (S. 251 bis 253).

2. Selbstzeugnis des Evangeliums (und der Briefe) (S. 253—255), aus welchem sich hier für Jülicher kein Grund ergibt „zwischen dem Verfasser und seinem Gewährsmann, dem Augenzeugen“, zu unterscheiden (S. 254). Das 4. Evangelium gibt sich als „Idealevangelium“, als das einheitliche Werk eines „späteren Christen“ (S. 254).

3. Unmöglichkeit apostolischer Abfassung „aus innern Gründen“ (S. 255—258). Jülicher faßt hier die allbekannten Gründe, welche die wissenschaftliche Kritik des 19. Jahrhunderts hier zusammengebracht hat, kurz zusammen. „Entscheidend“ scheint ihm besonders der „Protest der literarischen und geschichtlichen Kritik gegen den apostolischen Ursprung des Buchs“ (S. 256), der sich vornehmlich auf das eigentümlich aus Freiheit und Abhängigkeit gemischte Verhältnis des Evangeliums zu den Synoptikern (S. 256 f.), insbesondere auf die Verschiedenheit des Rahmens des Lebens Jesu im 4. Evangelium und bei den Synoptikern (S. 257 f.) gründet. Hierzu fügt Jülicher eine kurze Betrachtung hinzu, welche aus allgemeineren Gründen das Zeugnis des 4. Evangeliums über die Person Jesu entwertet. Hätte es mit seiner Auffassung Jesu gegen die Synoptiker als die „geschichtlichen“ Zeugen Recht, so würde darin „der Jünger über dem Meister stehend“ erscheinen (S. 258).

4. Resultat S. 258, 259. Das 4. Evangelium kann nur „eine philosophische Dichtung mit religiöser Tendenz aus der dritten christlichen Generation“ sein. Ueber den Verfasser, seine Heimat und Person, darf bevor die Geschichte der frühesten Verbreitung des Evangeliums und der Briefe nicht besser beleuchtet sind, „nicht einmal etwas vermutet werden“. Johannes Presbyter erscheint als Verfasser „kaum geeigneter als der Apostel Johannes“ (S. 259).

Gewiß zeichnet sich diese knappe Darstellung der „johanneischen Frage“ in keiner Weise durch Neuheit und besonderes Interesse ihrer Resultate aus, und man kann es recht wohl begreifen, wenn sie Jülicher selbst als eine „etwas stiefmütterliche Behandlung des Joh.-Evangeliums“ erschienen ist (s. das Vorwort zur 3. Aufl. der Einleitung S. VII), die er zu bereichern und zu verbessern den Wunsch hatte. Nur hat er sie mit der Umarbeitung, der er sie 6 Jahre später in der 3. Auflage seiner Einleitung unterwarf, um ihren ernstesten Vorzug gebracht, und zwar ohne die Sache weiter zu fördern.

Was die erste Gestalt des Jülicherschen Paragraphen über die „johanneische Frage“ wirklich auszeichnet, ist ihre Schlichtheit und vollkommene Durchsichtigkeit ihres Sinns und ihrer Absicht. Man erhält mit ihr zwar eine sehr dürftige aber auf jeden Fall ganz unzweideutige antitraditionelle Lösung des Problems der johanneischen Schriften. Jülicher geht auch hier (wie in der 3. Auflage S. 319) von „der hergebrachten Meinung“ über das 4. Evangelium aus (S. 251). Aber während diese Meinung mit erfreulicher Konsequenz und Unzweideutigkeit das eine Mal bestritten wird, wird sie das andere Mal ebenso konsequent und unzweideutig aufrecht erhalten (s. darüber oben S. 100 ff.). Die Art, wie sich aber diese augenscheinliche und einfache Tatsache bei Jülichers Umarbeitung seiner Darstellung der „johanneischen Frage“ von vornherein verbirgt, wirft schon sofort ein höchst bedenkliches Licht auf den Anspruch dieser Darstellung eine verbesserte, das Problem wirklich fördernde zu sein. Denn schon die Tatsache, daß es Jülicher möglich war, 2 Darstellungen so diametralisch entgegengesetzter Tendenz mit ganz demselben Einleitungssatze zu eröffnen, verrät ein sehr unklares Bewußtsein Jülichers selbst über das zwischen seiner ersten und zweiten Darstellung obwaltende Verhältnis. Mochte er auch selbst vollkommen berechtigt sein, darauf zu rechnen, daß dem Leser der 3. Auflage seiner Einleitung die erste nur sehr ausnahmsweise gegenwärtig sein werde, für ihn selbst bestand diese Abwesenheit der 1. Auflage nicht und er durfte über das auffallende Mißverhältnis der vollkommenen Identität seines einleitenden Satzes in beiden Auflagen zu dem was in ihnen beiden folgt, nicht so ganz stillschweigend weggehen, wie er es tut,

wenn er sich beizeiten vollständig über das Verhältnis seiner beiden Darstellungen zu einander bewußt war. Denn nun erscheint dem Vergleichenden der Anfangsatz seines Paragraphen wie eine identische Ueberschrift, die zur Deckung eines total verschiedenen Inhalts verwendet worden ist. Mit dieser Erkenntnis stellt sich aber für den Vergleichenden sofort die Besorgnis ein, Jülichers Darstellung der johanneischen Frage möchte bei ihrer Umarbeitung auf jeden Fall einen unangenehm schillernden Charakter erhalten haben, der ihr anfänglich fremd war. Obwohl Jülicher § 31 in der 3. Auflage, auf seinen historisch-kritischen Inhalt geprüft, sich zum parallelen Abschnitt in der 1. Auflage ganz entgegengesetzt verhält, und eine ebenso unzweideutige pseudokritische Tendenz hat, als wie § 31 in der 1. Auflage eine schlichtkritische, so versteckt sich dies doch wiederum hinter die Tatsache, daß das äußere Schema der Komposition in beiden Paragraphen auf den ersten Blick mindestens vollkommen identisch ist. Sie verlaufen nicht nur in der gleichen Anzahl von 4 Unterabschnitten, sondern diese 4 Unterabschnitte haben auch, mit einer einzigen Ausnahme, ganz dieselben, vom Rande des Druckes zu entnehmenden Ueberschriften. Doch die eben bemerkte Ausnahme verdient allerdings alle Beachtung und ist für das hier ins Auge gefaßte Verhältnis der beiden Gestaltungen des Jülicherschen Paragraphen zueinander ziemlich verrätherisch. Die dritte der eben hervorgehobenen Unterabteilungen ist nämlich das erste Mal überschrieben: „Unmöglichkeit apostolischer Abfassung“ (S. 255—258), das zweite Mal: „Unmöglichkeit der Abfassung durch einen Augenzeugen“ (S. 329—334). Die Bestreitung, welche darin die Johannes Presbyterhypothese erfährt, ergibt, daß ein Hauptmotiv der Korrektur der alten Ueberschrift für Jülicher auf jeden Fall eben diese Hypothese gewesen ist. Sie hat Jülicher in der 1. Auflage seiner Einleitung noch gar nicht in Betracht gezogen (obwohl sie ihm damals [1892] bei von Uechtritz und Delff schon seit geraumer Zeit vorlag). Inzwischen war sie ihm, wenn auch wohl nicht erst bekannt, so doch größerer Berücksichtigung wert erschienen. Sollte aber auch sie nach Jülichers Absicht ausgeschlossen werden, so genügte nicht die Aufrechterhaltung der alten ursprünglich nur gegen eine apostolische Abfassung gerichtete Kritik des 4. Evangeliums, sondern diese mußte weiter auch über einen Augenzeugenschaftlichen Charakter dieses Evangeliums erstreckt werden, denn als Jünger und Genosse Jesu hatte die Johannes Presbyterhypothese den Johannes Presbyter dem um seinen Anspruch auf Autorschaft beim 4. Evangelium gebrachten Apostel Johannes substituieren zu können gemeint. Wogegen nun Jülicher ausführt, daß auch diese Substitution bei der Lösung des johanneischen Problems nicht helfen könne, da nicht nur ein Apostel im strengen Sinne, sondern überhaupt ein Augenzeuge des Lebens Jesu als Verfasser des 4. Evangeliums ausgeschlossen sei.

In der ersten Auflage hatte man als „Resultat“ vor sich eine schlichte, rein negative Verwerfung der traditionell geltenden Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes (S. 258 f.), in der dritten unter derselben Ueberschrift die moderne Hypothese, daß das Evangelium das Werk eines im Dunkel bleibenden Unbekannten ist, der hinter sich den Apostel Johannes und die Ergebnisse von dessen Lehrerwirksamkeit in Kleinasien hat (S. 334—341). Hat man dies aber durchschaut und nimmt noch die Tatsache hinzu, daß die dem 4. Abschnitt gegebene, rein schematische, gegen den Inhalt neutrale Ueberschrift „Resultat“ natürlich stehen geblieben, so wird der Vorwurf gegen Jülichers Umarbeitung seines 31. Paragraphen in der 3. Auflage der sein, daß sie äußerlich die totale Tendenzveränderung, die Jülichers Auffassung der Dinge zwischen 1. und 3. Auflage erfahren hat, bis an die Grenzen des Erlaubten verdecke und mindestens den unachtsamen Leser stark irre zu führen geeignet sei. Denn wer wird, wenn nur das Schema des Jülicherschen Paragraphen ins Auge faßt, d. h. den schon oben S. 26 f. besprochenen in beiden Auflagen vollkommen gleichlautenden Einleitungssatz und die beiderseitigen Ueberschriften über den vier Unterabschnitten, ebenfalls bis auf die schon besprochene unscheinbare, ja scheinbar ganz gleichgültige Modifikation der über dem dritten Abschnitt angebrachten vollkommen gleichlautenden (Tradition, Selbstzeugnis, Unmöglichkeit einer apostolischen augenzeugenschaftlichen Abfassung, Resultat), — wer wird vor diesem Tatbestande nur ahnen können, daß er beide Male eine Darstellung der „johanneischen Frage“ von durchaus entgegengesetzter Tendenz erhält? Es ist vielmehr klar, daß Jülicher in der dritten Auflage statt sich zur radikalen Umarbeitung zu entschließen, welche der Inhalt seines 31. Paragra-

phen in der 3. Auflage auch für seine alte Form gebieterisch erforderte, zwischen den entgegengesetzten Tendenzen der zwei Gestalten der „johanneischen Frage“, die in seiner Einleitung vorliegen, laviert, aber damit nun auch nur eines jener zwischen freier wissenschaftlicher Kritik und theologischem Traditionalismus unklar und schlaff vermittelnden Gebilde zustande bringt, die noch nie ein ernstes Problem historischer oder anderer Art gelöst haben. Was sich eben Jülicher in der dritten Auflage vor sich selbst verhüllt, ist, daß er seit der ersten keineswegs nur neues Material zur Verarbeitung in seinen Paragraphen erhalten hat, sondern daß sein eigener Standpunkt zu diesem Material vollkommen verändert ist. Er hat inzwischen nicht nur die Johannes Presbyterhypothese als Widerlegungsobjekt kennen gelernt, sondern er hat sich auch von dieser Hypothese die vollkommen verkehrte Grundanschauung angeeignet, daß es in der „johanneischen Frage“ sich darum handle einen hinter den johanneischen Schriften und ihrem wirklichen Verfasser stehenden Johannes zu entdecken. Womit aber in der Tat nur der verhängnisvolle Uebergang vom schlicht kritischen Standpunkt der Darstellung der johanneischen Frage in § 31 der 1. Auflage zum prinzipiellen mindestens halb apologetischen in der 3. Auflage vollzogen war, und nun dieser Paragraph auch in Jülicher's Händen nur noch eine ausgezeichnete Probe pseudokritischer Arbeit werden konnte. Daß sich Jülicher darüber selbst Illusion gemacht hat, hängt wahrscheinlich an seiner Bestreitung der Johannes Presbyterhypothese (S. 329 f.), mit welcher er sich aber auf dem kritischen Standpunkt stehen geblieben zu sein nur einbilden konnte, weil er übersah, daß er diese Hypothese nicht nur bestritt, sondern von seiner Beschäftigung mit ihr her auch an ihm selbst etwas davon haften geblieben war. Gerade wo Ueberlegung besonders angebracht wäre, meint Jülicher sie sich am leichtesten ersparen zu dürfen. Mit dem Feuer der Kritik soll man nicht spielen, das ist eine Lehre, die niemand mehr zu beherzigen Grund hat als die Theologie und die niemand zu vergessen geneigter ist als die moderne und mit ihr auch Jülicher wie er es überhaupt in seiner Behandlung der johanneischen Frage tut, so insbesondere bei der Sorglosigkeit, in der er S. 335 den Satz beiläufig hinwirft, der 4. Evangelist habe „sich vorgenommen“, die Synoptiker „halb zu verdrängen“. Warum nur halb? Das überlegt Jülicher gar nicht und eben darum spielt er hier nur mit einem Gedanken, der weit gründlicherer Erwägung wert ist, als er dafür übrig gehabt hat. Der unter dem Titel „Das Resultat“ zusammengefaßte Schlußabschnitt der Jülicher'schen Darstellung der „johanneischen Frage“ (Einleitung in das Neue Testament § 31, 4 S. 334—341) ganz besonders seine die letzten Lichter aufsetzenden Offenbarungen (S. 339—341) sind das schönste Muster eines Baues auf Sandgrund der Art, wie ihn der Schluß der Bergpredigt im Sinne hat. Jülicher glaubt nicht an die Sandnatur der theologischen Fabeln vom „epheisinischen Johannes“ und von der „Schule des Johannes“ in Asien, sondern vertraut ihnen blind das Schicksal seiner gelehrten Konstruktion an.

#### 4. Neuere Ansichten.

(P. Corssen, W. Bousset, P. Wernle, J. Kreyenbühl, W. Soltau, W. Wrede)<sup>1)</sup>.

P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896, S. 118 ff. hat, ohne das „Problem des Joh.-Evan-

<sup>1)</sup> Außer diesen näher besprochenen Arbeiten sind noch zu nennen: G. Linder, *Gesetz der Stoffteilung im Joh.-Evangelium* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Jahrgang 40 [1897] S. 444 ff.). — Joh. Draeseke, *Johanneische Bedenken* (Neue kirchliche Zeitschrift IX [1898] S. 579 ff.). — Sam. Eck, *Der Verfasser des Joh.-Evangeliums* (Preußische Jahrbücher Bd. 94 [1898/99] S. 25 ff.). — A. Hilgenfeld, *Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLIII [1900] S. 1 ff.). — Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*. Paris 1901 (VIII 344 SS.). Vgl. die Anzeige von Baldensberger, *Deutsche Literaturzeitung* 1902 Nr. 1. Sp. 1 ff., der bei aller der Révilleschen Arbeit gezollten Anerkennung, sehr treffend einen Grundschaden daran aufdeckt. — J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums* 1. Teil. Leipzig 1902 (XII, 408 SS.). — Réville und Grill werden von O. Pfeleiderer ausführlich und beifällig besprochen in den *Protestanti-*

liums in seinem ganzen Umfange“ aufnehmen zu wollen, es doch unternehmen, die Frage zu beantworten „wie weit die um die Person des Apostels Johannes beschäftigte und in Mystizismus schwelgende Phantasie gewisser heidenchristlicher Kreise zu den Voraussetzungen gehört, die das Evangelium auf die Autorität gerade dieses Apostels gegründet haben“ (S. 119). Indessen schon diese Fragestellung an der Spitze einer Untersuchung über das Joh.-Evangelium ist verfänglich und ergibt sich auch für Corssen lediglich aus dem Vorurteil, das er sich dafür aus seinem vermeintlichen Nachweise über das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den apokryphen sogenannten „apostolischen Wanderungen“ des Leucius verschafft hat. Sie (die Fragestellung) erledigt sich auf jeden Fall von selbst, sobald man sich für berechtigt hält, eben diese Nachweise abzulehnen, wozu mir wenigstens das Recht keinem Zweifel zu unterliegen scheint. Ich kann wenigstens Corssens übrigens zurzeit ihrer Paradoxie gemäß noch höchst vereinsamte Meinung über Leucius oder doch mindestens von der seinen Fabeln zugrunde liegenden Tradition für nichts anderes als für ein mißlungenes, bei einem so nüchternen und scharfsichtigen Forscher kaum begreifliches Abenteuer halten. Aber auch von der Verfehltheit dieser Grundlage der Corssenschen Lösung, wenn man sie zunächst rein für sich betrachtet, abgesehen, scheint sie mir sich auch durch die Unklarheit des Gesamtergebnisses, zu dem Corssen bei seinem Lösungsversuch dadurch gelangt, zu richten. Dieses Resultat zeigt sich S. 131 f., wo Corssen auf Grund seines vermeintlichen Nachweises über „das Verhältnis zwischen dem Evangelisten Johannes und dem Johannes der (Leucius) Akten“ in den Stand gesetzt zu sein scheint, zu erklären, „wie der Verfasser des 4. Evangeliums dazu kam, sein Buch gerade dem Apostel unterzuschieben“ (S. 131). — Das heißt in der Tat zu nichts geringerem sich anheischig machen als dazu, das Problem des Joh.-Evangeliums auf Grund jenes Nachweises zu lösen. Allein schon der nächste Satz, mit welchem Corssen den soeben angekündigten Nachweis umfaßt, zeigt nur, wie vorurteilsvoll sich auch Corssen zum ganzen Problem verhält und wie berechtigt man ist, sich gegen die oben angeführte Fragestellung zu verwahren. Dieser Satz lautet nämlich „Es sei klar, daß der Verfasser des 4. Evangeliums bei seinen Lesern mehr über den Apostel (Johannes) voraussetzt als er sagt“ (S. 131). Beachtet man nun, daß dieser Satz bei Corssen einer Ausführung zur Einleitung dient, welche ohne sich überhaupt darum zu kümmern, was in der Johannesgestalt des 4. Evangeliums originell, lediglich der eigentümlichen Johannesvorstellung des Verfassers angehörig sein könnte, dar-

schen Monatsheften 1902. Zu den Hoffnungen, die man sich vom diffusen, sich ganz im höchsten Aether historischer Meditationen verlierenden Grillschen Werk macht, vgl. auch die wenigstens kurze Anzeige des 1. Bandes von Schmiedel im Literarischen Zentralblatt 1903 Nr. 45 Sp. 1929 f. — M. A. Purchas, *Johannine problems and modern needs*. London 1902. (VII, 126 pp.) vgl. Baldensberger, *Theol. Literaturzeitung* 1903 Nr. 8 Sp. 230 ff.



auf hinausläuft, daß diese Vorstellung kaum etwas Eigentümliches hat, sondern in der Hauptsache sich deckt mit dem Wissen über Johannes, das die Leser des 4. Evangeliums schon vor ihrer Lektüre besaßen, so wird man sofort inne, daß dem angeführten Satz nur immer wieder dasselbe Vorurteil zugrunde liegt, welches darin besteht, daß die Johannesgestalt des 4. Evangeliums weniger das Erzeugnis seines Verfassers ist, als das der diesem schon vorliegenden Tradition. Daß diese Ansicht aber an das 4. Evangelium selbst gehalten in der Tat sich nur als Vorurteil bezeichnen läßt, das ergibt sich aus der Gewalttätigkeit ihrer Durchführung am Evangelium, zu der sich auch Corssen verstehen muß, sofern seine Ausführung über die „Voraussetzungen“ der Evangelistengestalt im 4. Evangelium das Selbstzeugnis über seinen Verfasser geradezu unverständlich macht, oder ab absurdum führt.

Bei einem Gesamturteil über Corssens Verdienste in Hinsicht auf die johanneische Frage braucht man durchaus nicht zu verkennen, wie sehr seine Untersuchung unter der Masse der neueren Beiträge hervorsticht, sich darunter durch die in guter philologischer Schule anerzogene Sauberkeit der Arbeit, aber auch den Scharfsinn und die Vorurteilslosigkeit des Verfassers auszeichnet, wenn man sie doch in der Hauptsache nur als ein besonders charakteristisches Produkt der hyperkritischen Pseudokritik der modernen Theologie und ihres Geistes bei der historischen Betrachtung der Urgeschichte des Christentums gelten läßt. Denn erstens erscheint Corssens Untersuchung von diesem Geiste viel freier als er wirklich ist. Mit den historischen Arbeiten der Vulgärtheologie der Gegenwart auf dem Gebiete der Urkirche teilt er vor allem die Scheu vor dem tieferen Eindringen in das eigentliche Objekt der Untersuchung, hier also in den Text des 4. Evangeliums, bei entschiedener Vorliebe dafür, die Lösung der Probleme des Objekts außerhalb desselben oder in seiner historischen Umgebung zu suchen. Nichts jedoch stumpft die kritische Schärfe der bezeichneten historischen Arbeiten der modernen Theologie mehr ab und trägt größere Schuld an ihrem pseudokritischen Wesen, als die eben angeführten Verirrungen. Eben sie sind es aber auch, welche vor allem die in Rede stehenden Arbeiten mit jenem Ballast paradoxer Hypothesen beschweren, an denen, meiner Ansicht nach, besonders ihre hyperkritische Unfruchtbarkeit hängt, und welcher Corssen insbesondere seine *Leucius hypothesis* gespendet hat. Sie ist in der Tat ein vorzügliches Beispiel jener weit aussehenden Neoterismen, mit denen insbesondere die Führer der modern theologisch historischen Wissenschaft mehr für das „interessante“ Aussehen ihrer Arbeiten sorgen als für ernste Förderung ihrer Probleme. Kurz in seinen Beiträgen zur johanneischen Frage erscheint mir Corssen nur wie ein *besserer Harnack*, aber eben auch nur durchaus nicht als ein geeigneter Führer, um aus dem Irrsal Harnackscher Geschichtsbetrachtung herauszukommen, ungeachtet aller Talente, die er für solche Führerschaft hätte. Zu bedauern ist nur,

daß Corssen seine Abhandlung „Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden?“ (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1901 S. 210 ff.) noch immer (ich schreibe dies am 5. Februar 1904) nicht vollendet und keine Antwort gefunden hat für die Frage, mit welcher sie schließt: „Warum wurde dieses Selbstzeugnis des Evangeliums auf den Apostel Johannes gedeutet?“ (S. 227). Ganz ähnlich bleibt die Corssensche Abhandlung sozusagen zwischen Himmel und Erde unentschieden in Hinsicht auf die traditionelle Bezeugung des Lukasevangeliums hängen a. a. O. S. 213. Dementsprechend scheint mir denn auch Corssen an einem der selbst besseren Vertretern der modern theologisch historischen Kritik einen in der Hauptsache sehr billigen und das Richtige treffenden Beurteiler gefunden zu haben. Ich meine Jülicher mit seiner Anzeige in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1896 S. 841 ff., mit der ich nicht nur in ihren einzelnen Aussetzungen an Corssens Ausführungen meist übereinstimme, sondern namentlich auch in ihrem gegen Corssens Betrachtung der Dinge gerichteten Gesamturteil, er stelle sich diese „zu glatt, bisweilen zu modern vor und wolle zu viel erklären“ (S. 845).

Bousset hat seine Lösung des Rätsels des johanneischen Evangeliums zunächst nur in der erklärtermaßen nur versuchenden, unzureichenden und provisorischen Form bekannt gemacht, in welcher er sie in seinem Kommentar zur Apokalypse, dem Einleitungskapitel dieses Kommentars, das die Verfasserschaft der Apokalypse betrifft (Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, S. 33 ff.), einverleibt hat (S. 45 ff. vgl. besonders Anmerkung 1) und deren Grundgedanke ist, daß der große kleinasiatische Johannes, auf dessen Autorität sämtliche johanneischen Schriften des Kanons in der Tradition gehen, der vom Apostel Johannes zu unterscheidende Presbyter Johannes des Papias ist. Unter den modernen Verteidigern der Hypothese, daß Johannes Presbyter der Verfasser des 4. Evangeliums, hat Bousset mit besonderem Eifer ihre Begründung auf die vermeintliche Entdeckung der Spuren eines jerusalemischen Augenzeugen in der Geschichtstradition des Joh.-Evangeliums gestellt, doch gerade er von vornherein seiner ganzen Konstruktion der Entstehung der johanneischen Schriften die Vorstellung zugrunde legend, daß es sich bei diesen Schriften nur um eine Pseudoverfasserschaft handeln kann. Wie die Apokalypse nach Bousset a. a. O. S. 49 „Pseudonym“ und der ephesinische Johannes Presbyter nur der Name der sie deckenden Autorität ist, so ist auch Johannes Presbyter nur der Name des jerusalemischen Augenzeugen, der auch nach Bousset „hinter der Geschichtstradition des Joh.-Evangeliums steht“ (S. 46), während der wahre Verfasser des Evangeliums bei B. in Unbekanntschaft gehüllt bleibt. Eine solche Ansicht kann aber die Johannespresbyterhypothese in Wahrheit nur zugrunde richten. Denn sie beruht auf der Einsicht, daß Augenzeugenschaft eine Eigenschaft ist, die der Geschichtserzählung

des 4. Evangeliums als Ganzem nicht zukommt, und diese hier-  
nach schon problematische Eigenschaft des Evangeliums gibt nun bei  
Bousset eine der wichtigsten Handhaben ab, um das Rätsel der johan-  
neischen Schriften mit Identifikation des Namens, den sie führen, zu  
lösen. Unter diesem Namen steckt Johannes Presbyter nach Bousset,  
er ist jener jerusalemische Augenzeuge. Eine Konstruktion von sol-  
cher Künstlichkeit, wie die ist, auf die man mit Bousset gerät, darf  
man wohl mitzumachen von vornherein ablehnen. Die problematische  
Autorität des Evangeliums mit Hilfe seiner ebenso problematischen  
Augenzeugenschaft zu entdecken ist doch wohl ein verzweifelter Unter-  
nehmen, sobald es so in die Luft gestellt wird, d. h. in solcher Eman-  
zipation von der Tradition über die johanneischen Schriften unter-  
nommen wird wie bei Bousset. Bousset ist bei seinen Untersuchungen  
vom doppelten Interesse beherrscht, teils die Frage zu beantworten,  
worauf das johanneische Ansehen beruht, in dem die johanneischen  
Schriften stehen (das historische eigentliche johanneische Problem),  
teils die Frage, wie es mit der Autorität der johanneischen Schriften,  
für das was sie vertreten, steht. Statt nun aber in diesem doppel-  
ten Interesse die beiden daran hängenden Fragen in ihrer ursprüng-  
lichen Gesondertheit bei der Führung der Untersuchung zu belassen,  
und die Frage, woher die johanneischen Schriften ihre johanneische  
Etikette haben und was sie für sich für eine Glaubwürdigkeit haben,  
eine jede für sich zu beantworten, hat Bousset vielmehr alles getan,  
um sie durcheinanderzuwerfen. Jedenfalls führt er seine ganze Unter-  
suchung ohne Rücksicht auf die natürliche Getrenntheit jener beiden  
sich an die johanneischen Schriften des Kanons knüpfenden Fragen,  
und eben nur dieses Verfahren hat ihn so blind dagegen machen können,  
wie schlecht die Johannespresbyterhypothese einerseits dem Interesse  
dient, das 4. Evangelium als solches zu verteidigen, und wie wenig  
andererseits die Johannespresbyterhypothese, wenn sie in dieses In-  
teresse gezogen wird, an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Die verworrene,  
nur pseudokritische oder halb apologetische Tendenz seiner Untersu-  
chungen gibt denn auch demgemäß für Boussets schließliches Stecken-  
bleiben in einer so konfusen Gesamtansicht über das 4. Evangelium  
die zureichende Erklärung, wonach dieses Evangelium nicht einmal  
das unmittelbare Werk eines nur halben (nämlich nur für Jerusa-  
lem in Betracht kommenden) „Augenzeugen“ des Lebens Jesu (S. 44  
bis 46) ist, sondern selbst dieser „Augenzeuge“ nur „hinter“ dem  
Evangelium steht. Es mag sein, daß eine so dunkle Puppe, wie Jo-  
hannes Presbyter auf seine historische Bedeutung geprüft allein erscheint,  
am besten zu den Experimenten und Künsten durch Stillsitzen taue,  
die Boussets Lösung der johanneischen Frage schließlich erfordert.  
Mit dieser Erfindung kommt eben nur vollends zum Vorschein, daß die  
Apologetik der johanneischen Schriften, d. h. die systematische Auf-  
rechterhaltung ihres traditionellen Ansehens ohne Erfindungen nicht

auskommt. Die Johannespresbyterhypothese erscheint wie ein letzter verzweifelter Versuch dieser Apologetik.

Eine besonders lehrreiche Probe der Pseudokritik, welche die moderne Theologie auf ihrem korrupt-künstlichen Standpunkt allein am Joh.-Evangelium zu üben imstande ist, liefert P. Wernle<sup>1)</sup> in seiner Abhandlung „Altchristliche Apologetik im Neuen Testament“ in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft I (1900) S. 52 ff. In Wahrheit wird in dieser Abhandlung nur besonders künstliche Apologetik getrieben — eine „neu-alte“ (vgl. seine eigene Schlußerklärung S. 65) Theorie der Entstehung der kanon. Evangelien, in welcher diese Evangelien als eine von Markus bis Johannes kontinuierliche Reihe altchristlicher „apologetischer“ Versuche gegen bald jüdische, bald heidnische, in ihrem jedesmaligen Publikum sich erhebende Einwände dargestellt werden, und in deren Zusammenhang nun auch S. 52 ff. das johanneische Evangelium gestellt wird. Hier wird in konfusester Ineinanderwirrung der Entstehungsgeschichte der kanonischen Evangelien (d. h. dieses Zweigs der christlichen Literatur) mit der Entstehungsgeschichte des Evangelienkanons das johanneische Evangelium als Krönung und Abschluß der uns im Neuen Testament vorliegenden Evangelienliteratur erklärt, (wogegen freilich mancherlei zu erinnern war, schon gegen Zahn zu erinnern war), und in schroffster Durchführung der Auffassung des 4. Evangeliums, als einer Ergänzung zu den Synoptikern, dieses Evangelium als ein „theologischer Kommentar zu den Synoptikern“ bezeichnet, S. 53. Nicht ganz klar ist, was Wernle „Die synoptische Frage“ Freiburg i. B. 1899 S. 248 als Zusammenfassung seiner Beobachtungen gibt. Er geht vom gegenwärtig wohl anerkannten Satze aus, daß der 4. Evangelist die Synoptiker kennt und benutzt. Aber er fährt fort „er will sie nicht verdrängen, sondern ergänzen, d. h. überbieten durch seine höhere geistige Darstellung“. Allein schon hier fragt sich, ob diese Auslegung des Begriffs der Ergänzung eine so unbedingte Abweisung der Absicht der Verdrängung beim 4. Evangelisten gestattet. Wer überbietet, wenigstens wer es mit Bewußtsein tut (und an etwas anderes ist hier, wo es sich um Substituierung einer höheren, geistigen Darstellung handelt, an die Stelle einer niedereren, weniger geistigen, nicht zu denken), der will verdrängen, oder er weiß nicht was er will und hat keinen Willen. Dies muß aber um so mehr Wernle vorgehalten werden, als er selbst in der Stellung, die sich der Johannist zu den Synoptikern gibt, den Fall kennt, daß er diese „abgelehnt“, sogar „entschieden abgelehnt“ hat. Das soll der 4. z. B. bei dem Bericht des Matthäus von den

<sup>1)</sup> Anknüpfend an ein Wort von Wernle in seinen „Anfängen“, niemand sei weniger ein Mystiker als Johannes, dem die Moral das Einzige sei, sagt Dekan Hauri im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1901 Nr. 13 S. 52. „In der Tat, diese johanneischen Schriften führen einen schonungslosen Kampf gegen eine religiöse Zeiterscheinung, die eine pantheistische Mystik und noch schlimmeres an Stelle des sittlichen Lebens setzt“.



Auferstehungsvorgängen tun. Stand der 4. Evangelist so zu seinen Vorgängern, so konnte er vollends das ihm von Wernle untergelegte naiv-harmlose Bewußtsein bei ihrer Idealisierung nicht haben. Er kann gar nichts anderes beabsichtigt haben, als sich an die Stelle der Synoptiker zu setzen, oder noch besser eine Stelle einzunehmen oder zu besetzen, die er durch die Synoptiker noch nicht besetzt fand. Denn Wernles Negation einer Absicht des 4. Evangelisten, zu verdrängen, ist weniger an und für sich oder direkt falsch, als vielmehr aus dem Grunde, daß für den Evangelisten zu solcher Absicht gar kein Anlaß bestand. Die Art, wie er sich zu den Synoptikern stellt, gibt unmittelbar zu erkennen, daß sie für ihn eine Autorität gar nicht waren, d. h. gar keine „Stelle“ einnahmen, aus der er sie zu verdrängen denken konnte. Was er mit ihnen tat, war lediglich, daß er sie benutzte, um sich selbst eine „Stelle“ zu verschaffen. Er beanspruchte allerdings die Autorität für sich, die er ihnen noch gar nicht abzustreiten hatte. Weil er aber der bloßen Idealisierung der synoptischen Erzählung noch nicht zutraute, daß sie ihn zum Ziele führte, nahm er zur Empfehlung dieser Idealisierung überdies die Figur eines Apostels und sogar eines Lieblingsapostels an. Hiergegen bliebe Wernle noch immer der Einwand, daß der 4. Evangelist ja die Absicht, die Synoptiker zu verdrängen, tatsächlich nicht erreicht hat. „Also auch nicht gehabt!“ das ist indessen die Folgerung, die ich auf keinen Fall zugeben, auch dann nicht zugeben würde, wenn sie tatsächlich begründeter wäre, als es der Fall ist. Denn daß der 4. Evangelist die Absicht, die Synoptiker durch Ueberragen zu verdrängen, nicht erreicht, läßt sich in strengem Sinne durchaus nicht behaupten. Ich meine, mit mindestens ebensoviel Recht kann man den Erfolg, den er wirklich gehabt, zugunsten seiner Beabsichtigung desselben anrufen als gegen sie. An und für sich war aber die Absicht, die ich ihm unterlege, keine von der Art, daß die Unvollkommenheit ihres Erfolges ein Wunder wäre. Im Gegenteil die Natürlichkeit des Vorgangs macht mich nur vollends geneigt, ihn zu statuieren, auch ganz abgesehen vom subjektiven Beifall, den ich ihm zolle. Denn seinen teilweisen Schiffbruch hat der 4. Evangelist in meinen Augen nur verdient, und er hätte meiner wegen noch vollständiger sein mögen. Doch wundere ich mich nicht, daß er nicht vollständiger gewesen ist.

Ganz richtig erklärt zwar P. Wernle, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I (1900) S. 62 das 21. Kapitel aus dem Zusammenhang der „kunstvollen Autorisation“, die der Evangelist für sein Werk sucht. Aber gänzlich verlegt sich Wernle das Verständnis insbesondere dieses 21. Kapitels, wenn er meint, das Verhältnis des ungenannten Verfassers des Evangeliums zu Petrus lasse sich „am leichtesten so deuten, daß der Autor (des Evangeliums) seiner neuen Ueberlieferung neben der älteren petrinischen zum Recht verhelfen will“ (Vgl. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 560). Das mag gel-

ten unter Voraussetzung der ganzen Theorie der Entstehung der Evangelien, welche Wernle auch seiner Auffassung des 4. Evangeliums zugrunde legt, und wonach auch dieses Evangelium nichts weiter als ein Glied (wenn auch das „krönende Schlußglied“ vgl. S. 52) der Reihe altchristlicher apologetischer Versuche sein soll, als welche Wernle die vier kanonischen Evangelien überhaupt auffaßt. Ein Grundstein ist ihm dabei die Markushypothese, welche ihn Petrus als die eigentliche Autorität der dem Johannes vorausgehenden (synoptischen) Evangelienproduktion ansehen läßt. Unter dem Vorurteil dieser Konstruktion mag denn in der Tat Wernle seine Deutung als „die leichteste“ für seine Auffassung der Behandlung des 4. Evangelisten erscheinen. Allein in Wahrheit ist diese Deutung gar nicht zu brauchen; denn dem 4. Evangelium und insbesondere dem 21. Kapitel tut sie auf jeden Fall Gewalt an. Ihr Grundfehler besteht darin, daß sie Petrus und Johannes als Zeugen des Lebens Jesu parallelisiert. Gerade diese Parallelisierung hat das 4. Evangelium gegen sich. Denn die aus rücksichtsvoller Ehrung und leiser Herabsetzung so seltsam sich zusammensetzende Behandlung des Petrus im 4. Evangelium hat gerade die *Scheidung* ihrer Berufskreise zur Voraussetzung. Nichts läßt im Evangelium jemals ihre Identität annehmen, dagegen 21, 15—24 ihre Scheidung offen vorliegt. Denn der Sinn dieser Erzählung ist kein anderer, als daß jedem der beiden einander gegenübergestellten Apostel in ihren verschiedenen Berufskreisen ihre sie auszeichnende Würde durchaus gewahrt werden soll. (So richtig auch Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 533). Freilich daß nur bei Petrus (dessen Charakterisierung der Evangelist auch hier der Tradition entnimmt) dieser Berufskreis eine deutliche und direkte Bezeichnung und in dieser seine Charakteristik enthält (es ist das „Lämmerweiden“), während der besondere Beruf des Lieblingsjüngers Vs. 22 f. nur die mysteriöse Charakteristik erhält, die der Evangelist ihm als „Zeugen“, d. h. Verfasser des Evangeliums überhaupt und konstant zu geben allein in der Lage ist. Der Lieblingsjünger „soll bleiben bis Jesus kommt“, d. h. nach der Deutung, die ich diesen Worten gebe, er findet den ihm von Jesus selbst vorbehaltenen Beruf in der Abfassung seines Evangeliums als sein Zeuge für die Zeit der Abwesenheit Jesu von der Welt. Ist aber diese Deutung richtig<sup>1)</sup>, dann ist vielmehr klar, daß kein Gedanke dem Evangelisten c. 21 ferner liegt, als an eine Bestimmung des Petrus zur Bezeugung der evangelischen Geschichte (eine Bestimmung, welche mit „Lämmerweiden“ denn auch nur so unglücklich wie nur möglich charakterisiert wäre), sondern daß diese „Bezeugung“ Joh. 21 viel-

<sup>1)</sup> Sie ist aber, soviel ich sehe, die einzige, welche den den Johannes K. 21, 22 f. auszeichnenden Worten wirklich eine Beziehung auf die „Autorisation“ seines Evangeliums gibt, während der Sinn dieser Worte bei Wernle durch seine „Deutung“ des Verhältnisses des Petrus und Johannes im 4. Evangelium vollkommen verdeckt wird und im übrigen absolut unberührt bleibt.

mehr als der besondere Berufskreis des Lieblingsjüngers gilt, während für Petrus hier nur die urchristliche Auffassung seines apostolischen Primats in Betracht kommt, deren Hauptdenkmal Matth. 16. 17 ff. ist. Dagegen Wernles Heranziehung der urchristlichen Tradition von Petrus als Gewährsmann der evangelischen Geschichte sich nur aus seiner Theorie der Entstehung der Evangelien erklärt und der damit zusammenhängenden grundverkehrten Durchführung der Auffassung des johanneischen Evangeliums als „des theologischen Kommentars zu den Synoptikern“. Am 21. Kapitel des Johannes muß diese sehr verbreitete (von Wernle selbst gar nicht als sein Privateigentum in Anspruch genommene s. S. 65) Ansicht allerdings stets einen besonders harten Stein des Anstoßes finden. Denn c. 21 ist nun einmal der Schlußstein des Anspruchs, den der 4. Evangelist mit seinem Werk erhebt, eben mehr zu sein als ein Kommentar der genannten Art. Gewiß ist keine Rede davon, daß das johanneische Evangelium mit den Synoptikern nichts zu tun hätte. Aber es ist ganz gewiß mit der Annahme, daß es eine bloße „Korrektur“ der Synoptiker beabsichtige, (auch nicht in dem von Wernle angenommenen Sinne einer die Synoptiker in ihrer apologetischen Tendenz überbietenden Korrektur), zu reichend nicht erklärt. Nicht korrigierend sich auf den Standpunkt der Synoptiker stellen will Johannes, sondern sich über sie mit seiner Umdichtung der evangelischen Geschichte erheben. Auf der gewagtesten Spitze dieser Umdichtung bewegt sich dieser Evangelist allerdings da, wo er sich selbst in die umgedichtete Geschichte einführt, und er tut das am unverblümtesten im 21. Kapitel und hat in diesem Kapitel nichts gründlicher vergessen, als den Anspruch des Petrus ihm als Gewährsmann der evangelischen Geschichte zur Seite zu treten.

Neuerdings ist die Herleitung des 4. Evangeliums aus gnostischen Kreisen besonders wieder empfohlen worden von Joh. Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit* Bd. I, Berlin 1900<sup>1)</sup>, mit der phantastischen Hypothese: das 4. Evangelium vom Gnostiker Menander um 120 n. Chr. geschrieben. Also richtig eine Entdeckung des Namens des Verfassers des heiligen Buches, aufgespürt in einer bis zum Gruseligen paradoxen Ecke des prähistorischen Christentums, wie bei Harnacks Enthüllung des Verfasserpaares des Hebräerbriefes. D. h. ein neues Probestück von der blödesten Gattung von Hypothesen, mit denen zurzeit die moderne Theologie die Geschichte des Urchristentums aufzuhellen unternimmt. Man kann nach allem, was ich von der Sache zu wissen meine, das ganze Problem nicht hoffnungsloser anfassen. Kreyenbühl hält das Evangelium für einen Rebus, das der Gnostiker der christlichen Urzeit Menander (der sich darin der Person Jesu substituiert) seinem Zeitalter, insbesondere seinen Gegnern in diesem, zur Lösung aufgegeben hat, und das noch heute für uns lösbar sein soll.

<sup>1)</sup> Anzeigen des Werks von P. Corssen, Götting. Gel. Anz. 1902 S. 583 ff. und von Bousset, Literarisches Zentralblatt 1903, Nr. 9 Sp. 305 ff.

Daß man diesen Standpunkt bei jeder natürlichen Frage, die aus dem Text seinem Erklärer entgegenwächst, nur immer wieder sich selbst überlassen und seiner urwüchsigen Absurdität, kann man recht instruktiv z. B. am neuen Kunststück erkennen, das Kreyenbühl zum  $\chi\lambda\kappa\epsilon\iota-\nu\omicron\varsigma$  19. 35 ausbietet Bd. I S. 168. Daß an sich absurde Fragen die kongenialste Antwort am Ende bei Kreyenbühl finden mögen, ist doch wohl nur für das eigene „Genie“ des Werks verräterisch. Wenn auch der besonderen Menanderhypothese Kreyenbühls außer seiner bodenlosen Phantasterei durchaus abgeneigt, tritt doch O. Pfleiderer, Protestantische Monatshefte V 1901 S. 169 ff. für ihren allgemeinen Grundgedanken, das Evangelium an den Gnostizismus mindestens anzulehnen, entschieden ein, angeblich auch für P. Corssens verwandte Gedanken in betreff der Herkunft des Evangeliums. Dabei ist Pfleiderer der Meinung, nur die Auffassung des Evangeliums bei den alten Tübingern zu vertreten und zu ihr zurückzukehren, da er sonst „die johanneische Frage zurzeit auf der Sandbank des Traditionalismus festsitzen“ sieht (S. 182). Mit letzterem Eindruck ist er jedenfalls ganz im Rechte. In der Tat, Baur's Gleichgültigkeit gegen die Individualität des Verfassers des 4. Evangeliums hat in der neuesten Pseudokritik des 4. Evangeliums verhängnisvolle Bedeutung erlangt. Er, Baur, blieb sich wenigstens gewissermaßen dessen noch bewußt was er tat, indem er die Verfasserfrage zurückschob (Ev. S. 79 ff.) und er konnte noch von „V e r t a g u n g“ der Frage sprechen. („V o r e r s t lasse man also die Frage nach dem Verfasser auf sich beruhen“ Kanon. Ev. S. 83). Bei seinen gegenwärtigen Epigonen ist aber aus jenem förmlichen Verzicht auf die Individualität des Verfassers des 4. Evangeliums die Einbildung erwachsen, man könne sich unter diesem Verfasser ein doppelpersönliches Monstrum vorstellen, und könne meinen, vom Verfasser des 4. Evangeliums zu handeln, indem man sich unter ihm ein Monstrum der besagten Art vorstelle. Oder wo man zu letzterem sich nicht entschließen mochte und doch das Individuum des Verfassers des Evangeliums beieinander ließ, suchte man zwar nach einem Namen für ihn, sorgte aber sonst dafür, daß ein Mensch nicht zum Vorschein kam. So Kreyenbühl, der den Evangelisten Menander nennt, der aber, da wir von ihm nichts wissen als wie er hieß und daß er ein Gnostiker war, selbst nicht mehr als die Vermutung eines Menschen für sich hat, im übrigen aber als Verfasser des 4. Evangeliums nicht mehr sagen will, als daß dieses Evangelium ein Erzeugnis des Gnostizismus seiner Zeit ist.

Ganz genau weiß die Demarkationslinie, welche im Kreyenbühlschen Werk zwischen „Abwegen“ und „besonders Wertvollem“ darin zu ziehen ist, W. Soltau, Unsere Evangelien, Leipzig 1901 S. 122. Zu leichtfertigem Absprechen über Kreyenbühl ist aber gerade Soltau selbst keineswegs qualifiziert. Wer es noch leichtfertiger macht, indem er sich damit begnügt, die vollkommene Unsinnigkeit zu behaupten,



macht es besser als Soltau, der sich in die Unkosten einer Magistermiene stürzt, die in diesem Falle völlig unverhältnismäßig ist und Soltau nur selbst in die Absurdität des Objekts seines Urteils mit hineinzieht.

Daß Laien an der modernen Theologie Anteil nehmen, d. h. sich dafür interessieren, ist etwas ganz natürliches, was denn auch gar keiner Rechtfertigung bedarf, außer der, die es in sich selbst findet. Etwas ganz anderes wird aber das „Anteilnehmen“ des Laien, sobald es mit der Präntention auftritt, die Theologie zurechtzuweisen und das Laientum, über sich selbst unklar, in die Theologie zu pfuschen unternimmt. Dann wird der Laienanteil an der modernen Theologie zur gemeinschädlichen Gefahr für diese Theologie und sich selbst. Die Theologie bedroht es zur eigenen Unklarheit, in der sie sich über ihre eigenen Konsequenzen für die bestehende Religion befindet, nur mit einer weiteren und neuen Konfusion, mag nun dieser falsche Anteil des Laientums an der Arbeit der Theologie von religiöser oder kritischer Seite kommen. Die Gefahr der Einmischung religiös interessierter Laien ist im allgemeinen heute im modernen Publikum anerkannt und insofern harmlos. Daß der Wissenschaft nur gute Nacht zu wünschen ist, wenn religiös interessierte Laien der Theologie ihre Schranken ziehen wollen, ist man heutzutage im allgemeinen ohne Umstände bereit. Aber daß es kaum anders steht, wenn rationalistisch interessierte Laien auf dieselbe Bahn geraten, geht dem heutigen Publikum viel weniger ein, und aus seiner Mitte gehen Publikationen hervor, die kaum zu ahnen scheinen, daß sie gegen diese Erkenntnis sündigen. Höchst charakteristisch sind in dieser Gattung der theologisierenden Literatur der Gegenwart die Beiträge des „Historikers“ Soltau zur Evangelienkritik, der den „Standpunkt des Historikers“ mit der Anmaßung eines Papstes in geradezu kindlicher Naivität zu verbinden scheint. Als Verfasser einiger in den gelehrten Streit der modernen Theologie über Jesus und die Evangelien einschlagenden Schriftchen liefert W. Soltau, Gymnasiallehrer in Zabern und von Haus aus Philologe, — auf dem Umschlag seiner Schriftchen erscheint als sein Hauptwerk eine Untersuchung über Livius' Geschichtswerk, seine Komposition und seine Quellen — ein instruktives Beispiel des verwirrenden Einflusses, den die Einmischung eines über sich selbst unklaren Laientums in der theologischen Diskussion auf diese haben können. Was weiß der „Historiker“ vom „Wertvollen“ oder gar vom „Zentralen“ in Jesu Leben und Lehre, und wie kann er gar daran denken, von sich aus zu dekretieren, was der Theologe dazu zu sagen hat. Soltau steckt eben auch als Laie tief im gemeinen Vorurteil der Theologie und verkündet nun blind deren Grundirrtum, daß sein Werk als Leistung kritischer Quellscheidung in den Evangelien „nicht nur der geschichtlichen Wahrheit, sondern auch der religiösen Erkenntnis dient“ (Unsere Evangelien s. v.). Soltau vergibt Vorrechte, deren er sich als Laie zu freuen hätte, ebenso leichtfertig, als er anmaßend darüber hinausgreift. Optima fide bildet

sich Soltau in seiner theologisierenden Konfusion doch nur ein, er arbeite vom Standpunkt des „Historikers“ aus. Vollends ein Aufsatz „Zum Problem des Johannesevangeliums“ (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft Bd. II (1901) S. 140 ff., ist ein Musterbeispiel der modernen Konjekturealkritik, bei welchem mir alles Verständnis abgeht, sofern ich nicht begreife, wie nur ein ernster Gelehrter bei solchem Verfahren überhaupt zum Ziele zu gelangen hoffen kann. Käme es für historische Kritik auf nichts anderes an, als darauf, ihre Objekte als Gegenstand der Kontroverse zu eternisieren, und müßigen Köpfen ein für allemal Verlegenheit um den Stoff zu ihrer Betätigung zu ersparen, so wäre die Soltasche Abhandlung, wie sovieler ihresgleichen in der Gegenwart, ja ein Ideal von Kritik. In Wahrheit drischt sie nur leeres Stroh, und hat um das johanneische Problem kein anderes Verdienst, als daß sie dessen volle Garben absolut unberührt lassend, das gleiche Vergnügen, das sie sich mit dem Dreschflegel bereitet, Generationen nachfolgender Arbeiter unverkümmert hinterläßt, ja sich ihnen selbst als Stroh darbietet.

Lange Zeit ist der Unterschied der johanneischen und der synoptischen Weise, das Evangelium zu erzählen, das Fundament der Kritik des johanneischen Evangeliums und der Behauptung seines „unhistorischen“ Charakters gewesen. Darin scheint gegenwärtig eine Wandlung vor sich gehen zu wollen, wo man selbst unter „Markuslöwen“ erkennt, daß der Unterschied zwischen Synoptiker und Johannes und namentlich zwischen Markus und Johannes in dieser Hinsicht gar nicht so groß ist. — Es wird nur darüber zu wachen sein, daß aus der neuerdings aufkommenden Kritik und Herabsetzung der „historischen“ Bedeutung des Markus sich wiederum nicht ein Vorurteil zu Gunsten der johanneischen Erzählung entwickle, wie sich bis jetzt eines namentlich aus der Markushypothese zu seinen Ungunsten entwickelt hat. Man halte, was freilich für Theologen immer das Schwerste ist, die Schätzung der einzelnen Evangelien nur möglichst außerhalb des Einflusses der einen oder andern Gruppe dieser Evangelien. Ehrliches Bemühen wird sich für die Erkenntnis als lehrreich erweisen, daß die Schwierigkeit des eben geforderten Auseinanderhaltens eben nicht nur an der Macht des Theologenvorteils hängt, sondern auch in dem wirklichen Stand der Dinge begründet ist, an dem Stand unseres Wissens über die christliche Urzeit. So gering wie dieses ist, ist es eben so schwer, wenn man von irgend welcher Ungeduld geplagt ist, zu einem runden Schlußresultat zu kommen, hier gehörig auseinanderzuhalten. Der Grundschatte ist, daß das Datum der Evangelien aus der Tradition nicht besser zu begründen ist als ihr historischer Wert, wovon dieses ebenso vollständig in der Ordnung ist, wie jenes auch anders sein könnte und auch müßte, wenn hier überhaupt leichter auszukommen sein sollte. Unter der aber nun einmal bestehenden Ungunst der Arbeitsbedingungen kommt umsomehr alles darauf an, jedesmal klar zu wissen was man

will. Ist man darauf aus, sich über das Zeitverhältnis der Evangelien untereinander oder über historisches Wertverhältnis zu unterrichten? Läßt man sich verleiten in irgend einem dieser Gebiete etwas durch ein aus dem andern geholtes Vorurteil zu entscheiden, so arbeitet man nur daran, die Verwirrung in der Untersuchung fortzupflanzen. Was man vor allem sich gegenwärtig zu halten hat, ist, daß weder höheres Alter eines Evangeliums über seinen historischen Wert entscheidet, noch umgekehrt. Die Zeit eines Evangeliums muß man wissen, und so lange man sie nicht weiß, bleibt sie problematisch, was man auch von seinem Wert im Verhältnis zu anderen annehmen zu können meint, und ebenso muß man den historischen Wert eines Evangeliums (subjektiv) schätzen, und diese Schätzung bleibt problematisch, solange man sich nicht getraut, ihre Gewißheit aus ihr selbst zu schöpfen, und noch ein Bedürfnis empfindet sie auf irgend welches chronologische Wissen über das Evangelium zu gründen. Den Begriff des Problematischen aber scheuen freilich die Theologen wie der Teufel das Kreuz. In der Verdammnis dieser Scheu werden sie denn auch nicht so bald in ihren Streitigkeiten unter sich einig werden, so auch in ihren Streitigkeiten über die Evangelien. Noch W. Wrede, der kein unkritischer Kopf ist, spricht (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901. Vorwort S. VI) von „dem einzigen, vernünftigen Sinn, den das Wort negativ haben kann“, nämlich für ihn als Theologen. Allein eben diesen Sinn gibt es gar nicht. In der Religion stehen wir Menschen eben nun einmal — wissenschaftlich — auf „Nichts“, und niemand kann uns denn auch demgemäß noch etwas anhaben, wenn wir wissenschaftlich davon redend, negativ reden. Wer sich gegen den Vorwurf der Negativität zur Wehre setzen zu müssen meint, verrät sich eben damit schon als bloßen „Fachmann“ und zwar als theologischen. Kein Mann der Wissenschaft sonst macht sich aus diesem „Vorwurf“ das Geringste. Auch Wrede hätte die allerbesten Gründe gehabt, gegen den Vorwurf des Negativen gleichgültig zu sein. Der beste liegt in der Vorzüglichkeit seiner Arbeit über das Messiasgeheimnis, die sich überdies mit den Urteilen über Volkmar und Bruno Bauer erfreulich über die landläufigen theologischen Vorurteile erhebt. Freilich erweckt dann wieder die Fassung des Problems: „Ist die Anschauung vom Messiasgeheimnis die Erfindung des Markus?“, den Zweifel, ob der Verfasser als historischer Kritiker ernst zu nehmen sei und man nicht eher ein eingeschworenes Mitglied der Zunft derer, die im Trüben fischen, vor sich habe. Wredes kleine Schrift über das Joh.-Evangelium (Charakter und Tendenz des Joh.-Evangeliums, Tübingen und Leipzig 1903) läuft auf die Trivialität hinaus, daß das Evangelium nur so verstanden zu werden braucht, wie es verstanden werden will, um nicht nur richtig verstanden, sondern auch der Wahrheit entsprechend anerkannt zu werden (S. 2). Richtig hat es das Urchristentum verstanden, indem es dem Evangelium die „Groß-

artigkeit“, die es für sich beanspruchte, auch zugestanden, und dazu müssen wir auch kommen, wir müssen „nur auf das sehen“, wohin der Evangelist unsere Blicke gerichtet haben will, dann wird es auch für uns „großartig“ (S. 71). Wer wird bezweifeln, daß damit die Sache des 4. Evangeliums gewonnen ist, aber zugleich auch freilich die Sache des unsinnigsten apokryphen Evangeliums? So begreift sich auch die Gleichgültigkeit Wredes gegen die Verfasserfrage. Wir müssen „nur darauf sehen“, „wo hinaus der Verfasser will, und beileibe nicht auch darauf, wer er ist. Leider ist dies aber eben eine Kapitalfrage für jede gerade gewachsene historische Untersuchung über das Joh.-Evangelium. Indessen bei einem Theologen empfindet man es schon als verdienstlich, wenn er, wie Wrede, nur noch von Einem Sinn des Negativen etwas wissen will; man meint, das müsse schon ein Aufgeklärter sein. Warum? Weil dem von keiner Aufklärung angebrochenen, noch ganz gesunden und „ursprünglichen“ Theologen beim Wort „negativ“ ganz warm wird. Bei den vielen Sinnen, die er beim Wort „negativ“ gleich mitversteht, ist ihm schon eingeheizt, und eiskalt erscheint schon der, der dabei nur noch einen Sinn gelten läßt. Vielleicht merkt auch dieser Aufgeklärte erst, wie kalt es ihm ist, wenn er versucht, den Einen Sinn des Worts „negativ“, den er noch gelten läßt, zu bestimmen. Behält er warm, nun dann ist er eben als Theolog nicht umzubringen, so wenig wie der Eisfloh, der an der Grenze der Gletscherwelt noch lebt und sich vermutlich wohl befindet. Dem entspricht das Bestreben, von dem sich ein solcher sogenannt „wissenschaftlicher Theologe“ als erfüllt bekennt, zu der innerhalb gezogener Grenzen möglichsten Aufhellung eines kleinen, aber wie ihn dünkt wichtigen Stückes Vorstellungsgeschichte sein Teil mitbeizutragen.

Wissenschaftliche Betrachtung kann sich zum 4. Evangelium natürlich nicht anders stellen als zu Dingen überhaupt, nämlich zu diesen Dingen als Einheit von Form und Inhalt, von Entstehung und geschichtlicher Gestaltung. Natürlich ist kein Ding mit seiner Entstehung fertig; um Objekt zu werden, setzt es auch die Existenz eines Subjekts voraus, das es auffasse. Aber nur ein irredendes Subjekt kann auf den Wahn geraten, daß es die Dinge erschaffe und von ihrer Entstehung absehen, über diese verfügen könne, sei es nun, daß es sie ignoriert, oder erst aufstellt. Nur Theologenwahn kann noch meinen, das 4. Evangelium als Objekt erst zu erschaffen. Ueber dieses als Objekt kann nur reden, wer es vorurteilslos nimmt, wie es sich in der Geschichte gibt, auf die Erkenntnis seiner Entstehung verzichtend, wenn ihm dieser Verzicht durch Nichtwissen geboten ist, sonst natürlich nur, in der unlöslichen Einheit seiner Entstehung und seines sonstigen historischen Daseins. Theologie hat jedenfalls nicht darüber zu entscheiden. An ein wissenschaftliches Verständnis ist nur mit völliger theologischer Unbefangenheit zu gehen. Wer sich von vornherein als θεοδιδάκτος in Hinsicht auf das 4. Evangelium empfindet, hat über-

*instructed by God*



haupt nur alles weitere wissenschaftliche Fragen zu lassen, zu dem er weder Beruf noch dabei Aussicht etwas zu erreichen hat. Man entscheide beizeiten, ob man das 4. Evangelium als wissenschaftliches Problem anerkennt oder nicht und lasse seine religiöse oder theologische Betrachtung auf sich beruhen. Erst so hat man überhaupt den kritischen Standpunkt zur Sache gewonnen und hat dann erst Aussicht sich wirklich unter allen möglichen und wirklichen Standpunkten, die andere dazu eingenommen haben, ernstlich zu orientieren.

Vielleicht hat überhaupt die Auslegung dieses Evangeliums, ungeachtet aller noch so extravaganten Experimente, die sie gewagt, noch nicht den Standpunkt gefunden, der dem phantastischen Grundcharakter des Buchs entspräche. Denn so wie es vor uns liegt, mutet das Buch einer rein verstandesmäßigen Auslegung seltsame Dinge zu, z. B. nach „Schriftstellen“ zu suchen, die es mutmaßlich gar nicht gibt, etwa 7, 38. Ja man kann sagen, daß eine so phantastische Auslegung wie sie vom Evangelium die großen Meister der alten Kirche (z. B. Origenes und Augustin, der letztere in besonders interessanter Weise in seiner Auslegung des 21. Kapitels)<sup>1)</sup> liefern, dem Geist des Buchs viel näher steht, als die sogenannte wissenschaftliche, wenigstens auf der Stufe, auf welcher diese sich immer noch behaupten zu können vermeint. Die alte Kirche verkannte wenigstens den phantastischen Charakter des ausgelegten Buchs nicht, wenn es ihn auch nicht Wort haben wollte; wir machen in dieser Beziehung keine Umstände und meinen trotzdem uns in unserem Verhältnis zum Buch blind verhalten und mit ihm umgehen zu können, als wenn es das nicht wäre, als was es uns erscheint, nämlich phantastisch. Phantastisch sollen wir ein Buch jedenfalls auslegen, das dies selbst ist, nur daß wir nicht darüber selbst phantastisch werden dürfen, aber auch der Phantastik des Buchs nicht mehr die Huldigung zu erweisen brauchen, die ihm die alte Kirche erwiesen hat. Sind wir auch nicht mehr unter seinem Banne, so heißt das natürlich nicht, daß wir uns nun vollkommen loszulassen haben. Im Verhältnis zum Buche dies vielmehr am allerwenigsten. Die Nüchternheit, die das Buch selbst nicht hat, sind wir um so mehr zu haben gehalten, wenn anders wir mit ihm fertig werden wollen. Die Grundbedingung dazu ist freilich, uns über jede Unsicherheit in Hinsicht auf diese unsere letzte Absicht zu erheben. Als Theologen können wir dem Buche unsere Dienste nur künden. Entweder lassen wir es überhaupt laufen oder beschließen es zu verstehen, d. h. es rein verstandesmäßig zu behandeln, es sei denn, wir wollten uns ihm wieder unterwerfen, womit es aber wohl vorbei ist.

1) Vergl. unten S. 128 die Inhaltsangabe der Augustinstelle.

## Zweites Buch.

### Die Beschaffenheit der Ueberlieferung.

#### Fünftes Kapitel.

#### Die Tradition über das vierte Evangelium.

Zum Verständniss der Tradition des 4. Evangeliums und seines frühesten Gebrauches in der alten Kirche muß vor allem zwischen kanonischer und vorkanonischer Periode unterschieden werden. Sobald ein Kanon des Neuen Testaments hervortreten beginnt, erscheint die Anerkennung auch des 4. Evangeliums darin nicht weniger fest gegründet als die der Synoptiker. Längere Zeit hat man freilich die Bedeutung der Zeugnisse für die Frage des Ursprungs des Joh.-Evangeliums sehr überschätzt, dann aber im Laufe des sehr heftig geführten Streits allmählich begriffen, daß die Tradition in diesem Falle sehr eigentümlich beschaffen ist und in der That Erscheinungen bietet, die sowohl der verwerfenden als der bejahenden Schätzung zur Stütze dienen konnten. Doch wird wohl niemand es mehr unternehmen, mit Hilfe der Zeugnisse die apostolische Abfassung zu beweisen. Das Problem, das überhaupt das Joh.-Evangelium bietet, kehrt in der ältesten Geschichte seines Gebrauches nur wieder. Auch diese Geschichte bietet uns selbst ein Rätsel. Der älteste Gebrauch des 4. Evangeliums ist von so eigentümlicher Beschaffenheit, daß er an sich die Meinung schon begründet, es müsse auch mit diesem Evangelium eine ganz besondere Bewandnis haben. Nimmt man nun seinen Standpunkt ein in der Periode des ersten Aufkommens eines neutestamentlichen Kanons, also im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts, so behauptet sich in diesem das Joh.-Evangelium von vornherein als Werk des Apostels Johannes so fest als nur sonst eine neutestamentliche Schrift unter dem Namen ihres traditionellen apostolischen oder halbapostolischen Verfassers. Ganz anders aber erscheint die Sache, wenn man den Gebrauch der Evangelien in der vorhergehenden Zeit als Standort der Betrachtung wählt. Da zeigt sich sofort ein gewaltiger Unterschied zwischen Synoptikern und Joh.-Evangelium in Hinsicht auf ihren kirchlichen Gebrauch.

Hauptabhandlung Zeller, Die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des 4. Evangeliums (Theologische Jahrbücher 1845, 579—656, vgl. Jahr-

gang 1847 S. 136 ff.). Zeller kommt zu dem Resultat, daß vor dem Jahr 170 sich keine sicheren Zeugnisse für das Vorhandensein des Evangeliums finden (S. 640, 646). Zur Erklärung der raschen Verbreitung und Anerkennung siehe Zeller, *Theologische Jahrbücher* 1847. S. 169 ff. Ritschl, *Theologische Jahrbücher* 1851 S. 501: Die Bedeutung der äußeren Zeugnisse für die Echtheit des Johannes werde überhaupt von den entgegengesetzten Parteien schief aufgefaßt. Er müsse behaupten, „daß das Maß des Gebrauchs dieses Evangeliums nicht das Maß seines früheren oder späteren Ursprungs ist“. Im 2. Jahrhundert lasse sich das 4. Evangelium nicht unterbringen. Es stelle vielmehr „eine solche Höhe und Konzentration der christlichen Anschauung dar, daß sämtliche Dokumente des 2. Jahrhunderts dagegen ebenso abstecken, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des Neuen Testaments; es kann also ganz abgesehen von der Frage nach dem Verfasser, nur dem Ende des 1. Jahrhunderts angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist; und dennoch übt es einen mit Sicherheit nachweisbaren Einfluß auf die kirchliche und theologische Entwicklung erst seit dem 3. Teil des 2. Jahrhunderts aus, einen Einfluß der freilich nicht umfassend und grundlegend, sondern sehr partiell und gebrochen ist, zum Beweise daß das Evangelium vom Anfange an die Entwicklung des Christentums nicht beherrscht hat.“

Eine gute zusammenfassende Uebersicht über die Bezeugung des Evangeliums bei Volkmar. Der Ursprung unserer Evangelien. 1866. S. 93. Die Vorstellung von der Entstehung des 4. Evangeliums im 2. Jahrhundert ist nicht nur aus allgemeinen Gründen bedenklich, „sondern auch durch die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Gebrauch des 4. Evangeliums widerlegt“. Weizsäcker, *Evangelium Geschichte* S. 224. „Die geschichtlichen Zeugnisse über das 4. Evangelium setzen dasselbe jedenfalls noch in die Zeit der ursprünglichen Evangelienschreibung . . . Ob aber das Evangelium als apostolische Schrift anzuerkennen sei, läßt sich wenigstens durch die äußere Bezeugung desselben allein nicht entscheiden.“ S. 235. J. Riggenbach, *Die Zeugnisse für das Evangelium Johannes neu untersucht*. Basel, 1866. Vgl. die Anzeige von B. Weiß in den *theologischen Studien und Kritiken*. 1867 Heft 3 S. 751 ff., welcher eingesteht, „man werde sich bescheiden müssen, in den äußeren Zeugnissen nicht die Stärke der Beweise für die Echtheit des 4. Evangeliums zu suchen, vielmehr sein spätes Eingreifen in die Literatur des 2. Jahrhunderts geschichtlich zu erklären, und die daraus entnommenen Instanzen gegen seine Echtheit zu widerlegen“. Lipsius, *Literarisches Zentralblatt* 1867 Nr. 26, Sp. 707 gegen Riggenbach. Mit Riggenbach hält es auch Lipsius für eine chronologische Unmöglichkeit das Evangelium erst nach Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein zu lassen; aber wie lange vor Justin es ans Licht getreten sei, ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht mit Sicherheit auszumitteln, „nach dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis hat die Kritik vielmehr noch immer einen Spielraum von 3—4 Jahrzehnten“. — Auch Renan, *L'église chrétienne*. Paris 1879, p. 73 erkennt kein eigentliches Zeugnis für die Echtheit des 4. Evangeliums vor Theophilus von Antiochien an. — „Die unsägliche Mühe, welche man sich gegeben hat, äußere Zeugnisse zusammenzutragen, zeigt nur, daß keine vorhanden sind, wie man sie eigentlich brauchte“. E. Reuß, *Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments*. 5. Auflage, I, S. 232.

## 1. Die kirchliche Lektüre und Anerkennung des vierten Evangeliums im Rahmen des neutestamentlichen Kanons.

In der Kirche sind die Worte Johannes 3, 16, 17 fast die populärste Formulierung des Mysteriums der christlichen Religion geworden. Kaum kann für Kant's Entfremdung von schlicht religiöser Betrachtung des Christentums etwas bezeichnender sein als die accommodative Ausdrucksweise, für die er sich allein die der Schrift unterzulegende Neigung, zu den Menschen herabzusteigen, zu erklären vermag (Re-

ligion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 2. Auflage Königsberg 1794 S. 81).

Die Exegese des Jesuswortes an die Mutter: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ ist besonders durch die Marienfrage in der Kirche verwickelt worden (Vgl. Rottmanner Joh. 2, 4. Eine mariologische Studie. Theologische Quartalschrift 1892, S. 213 ff.). Schon dem Epiphanius gilt die Antwort Jesu  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$  als gerichtet gegen die einstigen Uebertreibungen des Marienkultus (haer. 79 p. 1061 DPetav. Opp. III, 532 Dindorff). Ganz besonders wertvoll war die Stelle in diesem Sinne der altprotestantischen Exegese. Im Anfang des 19. Jahrhunderts stritt man besonders darum, ob die Redensart  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$  einen abweisenden Sinn habe. Bestritten wird es z. B. in einer Abhandlung von C. G. Schuster über Joh. 2, 4 in Winer und Engelhardt's Neuem kritischem Journal der theologisch. Litteratur IX (Sulzb. 1829) S. 1 ff., welche charakteristisch ist für die Sentimentalitäten des Rationalismus. Der Sinn der Worte soll sein: „Was geht das dich und mich an? Warum sollen wir uns hier einmischen?“ und in keiner Weise die Pietät des Sohnes gegen die Mutter verletzen.

Nach katholischer Doktrin ist Johannes 20, 22. 23 die Grundstelle der Einsetzung des Bußsakraments (S. Acta et decreta concilii Tridentini Sess. XIV. cap. I. Bellarmin de poenitentia I, 10). Bei dieser Auffassung der Stelle ist die Parallele Lukas 24, 46—49 besonders unbequem (Bellarmin a. a. O.). Auch ist zu Trient selbst die Sache noch kontrovers gewesen (S. Sarpi, Histoire du Concile de Trente, traduite par Le Courayer, Amsterdam 1736 T. I p. 646 sq.).

Mit dem Idealismus des Evangeliums hängt auch seine fanatische Intoleranz zusammen. Auf 15, 6 beriefen sich die Henker der Inquisition für ihre Scheiterhaufen, (daneben auch auf 2. Joh Vs. 10 f.).

Im Mittelalter wurde Joh. 19, 25—27 das „kleine Evangelium“ genannt. Die Stelle galt als „die Perle der Passion, und die festliche Zeit zwischen Ostern und Pfingsten glaubte die mittelalterliche Kirche nicht besser in ihrem Kultus auszuzeichnen, als daß sie das kleine Evangelium bei der Messe verlesen ließ. Und über keine Schriftstelle ist wohl mehr gepredigt worden, keine hat, wenn ich nicht irre, seit Bonaventura tausende von frommen Christen zur glühendsten Andacht, wenn auch oft in der sinnlichsten Form angefacht, als diese“. (Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann Staupitz. Gotha 1879 S. 178.)

Wiclif sieht Cruciata c. 10 (bei Buddensieg, Wiclifs lateinische Streitschriften S. 629) in Joh. 18, 6 einen Beweis der Macht Christi und führt die Stelle als Beweis der Entbehrlichkeit aller weltlichen Waffen für Christus an.

Im Mittelalter erregte die Stelle Johannes 19, 34 Bedenken, ob Jesus schon gestorben gewesen sei, als er den Lanzenstich erhalten habe. Dieses Bedenken wies das Konzil von Vienne 1311/12 mit der



Entscheidung ab, daß der Apostel Johannes die Begebenheiten in richtiger Reihenfolge erzähle (S. Hefele, Konziliengeschichte VI, 538 ff.). Angeklagt wurde in diesem Punkte der Ketzerei der Franziskaner Johannes Peter Olivi (s. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 268). Zu seiner Verteidigung ließ sich sein Anhänger Ubertinus von Casale vernehmen (ebenda S. 402 f.).

Der Widerspruch von Joh. 15, 15 mit Joh. 16, 12 wurde schon von Abaelard aufgestochen (s. Sic et Non p. 220 ed. Henke).

Johannes Scotus Erigena bemerkt in einer Homilie über den Johanneischen Prolog zu Joh. I, 13: „In antiquis Graecorum exemplaribus solummodo scribitur: Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt“ —, also mit Weglassung der Worte: οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός (S. Ravaisson Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest. Paris 1841, p. 325).

Die Stelle 19, 36 hat, wie es scheint, die Fabrikation christlicher Amulette veranlaßt, mit den hier zitierten alttestamentlichen Worten als Aufschrift (S. Le Blant Les actes des Martyrs, Paris 1882 p. 105). — Das Ruhebett, auf welchem Christus in Kana tafelte, ist als Reliquie, als „Stein von Kana“ nach der attischen Stadt Eleatea, dem heutigen Eleuta gekommen (S. Bulletin critique Bd. XIV, Paris 1893 p. 465). — Als Gastgeber kommt „Simon der Galiläer“ vor z. B. im Religionsgespräch unter den Sassaniden bei A. Wirth (Aus orientalischen Chroniken, Frankfurt a. M. 1894 S. 183) — wobei Luc 7, 40 mit Matth 26, 6 und beides dann mit dem johanneischen Hochzeitsmahle kombiniert ist.

Wenn Joh 10, 22 die Tempelweihe ausdrücklich auf den Winter verlegt ist, so soll das mit Beziehung auf die abweichende Jahreszeit der andern aus der Bibel bekannten Tempelweihen gesagt sein. Dieser Meinung ist z. B. Walafrid Strabo de exordiis et incrementis c. 9 (p. 26 ed. Knöpfler, München 1890): nam caeterae duae aliis anni temporibus factae sunt.

Moses von Choren läßt die Hellenen (12, 20) die Gesandtschaft des Abgar Ukkama von Edessa an Jesus sein und hat dies ohne Zweifel aus einer älteren Quelle. Denn dieselbe Kombination setzt schon die Doctrina Addaei (3 ed. Philipps) voraus, wenn sie die Abgesandtschaft am Mittwoch den 12. Nisan in Jerusalem ankommen läßt. Auf diesen Tag muß man nach der Chronologie der Leidensgeschichte im 4. Evangelium das hier Erzählte legen.

Kaiser Julian hält in seiner Streitschrift gegen die Christen (p. 223 f. der Ausgabe von Neumann. Leipzig 1880) sich über die scheue und versteckte Art auf, wie im Prolog (1. 14. 18) Johannes die Identifikation Jesu mit der Gottheit (oder doch dem Logos) einschwärze, die vor ihm noch kein Apostel gewagt habe. Auch empfindet der Kaiser den Unterschied in der Christologie: daß Jesus Himmel und Erde geschaffen, sage von Jesus Jüngern höchstens Johannes und selbst dieser nicht deutlich und geradezu (a. a. O. S. 201, ed. Neumann Lips. 1880).

Theodor von Mopsueste erzählt in einem Fragment (S. Theodori episc. Mopsuesteni in nov. test. commentariorum quae reperiri potuerunt. Colleg. etc., O. F. Fritzsche. Turici 1847 p. 19 sq.): Die Gläubigen Asiens hätten das Zeugnis des Johannes, der von Anfang an und schon vor Matthäus mit Christus gewesen sei und höhere Gnade genossen habe, für glaubwürdiger gehalten und ihm die drei älteren Evangelien gebracht um seine Meinung darüber zu hören. Johannes habe diese Schriften gut geheißen (vgl. Euseb. KG. III, 24,7), aber ihre Lückenhaftigkeit anerkannt, namentlich rücksichtlich des übermenschlichen Wesens Christi. Darauf hätten die Brüder den Johannes aufgefordert, was er für besonders notwendig zur Verkündigung des Evangeliums halte, aufzuzeichnen, und er habe es getan. — Zu Joh 21, 24. 25. bemerkte Theodor von Mopsueste in seinem Kommentar (mir nach Chabots Ausgabe übersetzt von meinem Kollegen A. Mez) nach der wörtlichen Uebertragung von V. 24 f.: „Die Worte von ‚Es gibt noch viele andere‘ an sind, wie der Erklärer sagt, nicht von Johannes, sondern von irgend einem andern wer er sei“. Woran sich sofort die Schlußformel anschließt: „Hier haben wir das 7. Kapitel zu Ende gebracht. Mit ihm schließt das Buch des heiligen Johannes des Jüngern . . erklärt vom ökumenischen Erklärer, dem Lehrer der Weisheit Mar Theodoros, dem Kirchenlicht“. Bei Theodor ist der Zusatzcharakter der beiden Schlußverse weiter nichts als ein nahe- liegender und sonst harmloser Einfall, insofern auch diskutierbar. Aber Zahn hilft Theodor mit nichten als Eideshelfer, wie dieser ihn Einleitung II, 495 (498 der I. Aufl.) anruft. Was auch ihre Uebereinstimmung über das *οἰδαμεν* V. 24 sein mag, Theodor hat sich als der „gute (und nüchterne) Exeget“, der er war, streng innerhalb der natürlichen Beweiskraft seiner Auffassung gehalten, und nur den Zusatzcharakter der beiden Schlußverse, nicht aber wie Zahn des ganzen 21. Kapitels daraus erschlossen, vollends aber sich vor den übrigen extravaganten Erfindungen über die Herkunft des 21. Kapitels gehütet, die sich für Zahn noch weiter an das *οἰδαμεν* angeschlossen haben.

Der durch den Kanon bestimmten Tradition mußte das Evangelium als ein Werk des Alters des Johannes gelten, schon um seiner Selbstbezeichnung als Presbyter willen. 2. Joh. 1. 3. Joh. 1. Vgl. z. B. Ambrosius in Ps. 26 § 60 (Opp. II. 236 E der Mailänd. Ausgabe). Et Johannes senex coepit scribere evangelium vel epistolas quicum refugeret se scribere seniore scripsit. Nach Ambrosius de obitu Theodosii § 45 (Opp. V. 137 A ed. Ballerini) hat Helena bei der Aufsuchung des Kreuzes unter den drei Golgathakreuzen das echte an der Inschrift des Pilatus Joh. 19, 19 erkannt. Und eben daran soll Pilatus bei den Worten V. 22 denken, womit er ungefähr sagen wolle: „Helena solle etwas haben, woran sie das Kreuz des Herrn erkenne“ (p. 137 B).

Kirchenväter beziehen die Worte Joh. 3, 30 auf die Geburt Jesu zur Zeit der Wintersonnenwende und die des Johannes zur Zeit

der Sommersonnenwende: Pseudoambrosius im *Sermo de natali domini salvatoris* II § 1 (Opp. VI, 416 G der Mailänder Ausgabe 1875 ff.), Augustin in Ps. 132 § 11 (Opp. IV 2, 2123 A Paris 1836).

Nach Hieronymus *de vir. ill. c. 9*<sup>1)</sup> und im Vorwort zu Matth. (s. bei Credner Einleitung in das Neue Testament S. 237) schreibt Johannes erst auf Grund an ihn ergangener Aufforderung und zwar fast aller Episkopen Asiens und vieler Gesandtschaften christlicher Gemeinden um *de divinitate salvatoris altius scribere*. —

Zu Joh. 13, 23: „Der Jünger, den der Herr lieb hatte“ meint Hieronymus *adv. Jovinian. I, 26* (Opp. II 278 D ed. Venet. 1767): „Johannes — quem fides Christi virginem repererat, (nicht verheiratet wie Petrus) virgo permansit et ideo plus amatur a domino et recumbit super pectus Jesu.“ Daher dürfe er auch die Frage wagen, zu der sich Petrus seiner Vermittlung bedienen muß. In Joann. tract. 124, 7 (opp. III, 2474 A) ist auch Augustin in der Lage, sich für diese Annahme zu interessieren. Was den Augustin hier besonders quält, ist das Problem, wie Jesus Petrus den Jünger, der ihn mehr liebte als jeder andere (vgl. V. 15), weniger lieben kann als einen andern, den Lieblingsjünger. Es spitzt sich schließlich alles auf die Frage zu: Wer ist der bessere von zwei Jüngern, der welcher Christus weniger liebt als sein Mitjünger und mehr als dieser von Christus geliebt wird? Oder der, den Jesus weniger liebt als seinen Mitjünger, während er mehr als dieser Christum liebt? „Da stockt die Antwort“, sagt Augustin, „und steigt die Frage auf. So weit meine Weisheit reicht, würde ich antworten, besser sei der, welcher Christus mehr liebt, glücklicher der, welchen Christus mehr liebt, wenn ich einsähe, wie ich die Gerechtigkeit unseres Erlösers noch verteidigen soll, wenn er den weniger liebt, der ihn mehr liebt, und den mehr liebt, der ihn weniger liebt“ (§ 4 p. 2368 f.). — Zu Joh. 6, 51—58 meint Augustin *de doctrina christiana* III, 24 (Opp. III, 1, 91 D), V. 53 lasse sich nicht eigentlich verstehen: „Figura est ergo, praeciens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit“. In derselben Schrift III, 3 (Opp. III, 1, 81 ff.) kennt Augustin im ersten Vers des Evangeliums eine Interpunktion von Gegnern des Logos: „Jene ketzerische Unterscheidung: im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war — damit der Sinn ein anderer sei: dieses Wort war im Anfang bei Gott — will das Wort nicht als Gott bekennen. — Das aber ist nach der Glaubensregel zurückzuweisen, durch die uns über die Gleichheit der Trinität zu sagen vorgeschrieben wird: und Gott war das Wort — auf daß wir dann

<sup>1)</sup> Sehr verdienstlich ist bei Fr. von Uechtritz Studien eines Laien S. 198 ff. die Aufdeckung des scharfen Widerspruchs, den die geheimnisvolle Art, in welcher das Evangelium selbst seinen Verfasser einführt, den altchristlichen Nachrichten über seine Entstehung entgegensetzt, nach welchem das Evangelium vielmehr mit einem quasi öffentlichen und offiziellen Charakter in die Welt getreten wäre. (So besonders Hieron. *de vir. ill. 9.*)

weiter fahren: dieses war im Anfang bei Gott“. — Eine nicht uninteressante Erörterung der Stelle Johannes 8, 32 findet sich bei Julianus von Eclanum (s. Augustin opus imperfectum contra Julianum I, 87 f.): die Freiheit, von der Christus hier rede, sei nicht die Willensfreiheit, sondern die Freiheit vom Schuldbewußtsein (Augustin. Opp. X, 2, 1542 A). — Zu Joh 1. 46 denkt Augustin de doctrina christiana III, 6 (Opp. III, i, 83 A.) an die Möglichkeit, die Worte ἐκ Ναζαρέτ δύνανται τὸ ἄγαθὸν εἶναι: nicht als Frage zu fassen und führt die Stelle an als Beispiel eines Falles, wo der Zweifel über die richtige Interpunktion gleichgültig ist. Nach einem Catenenfragment hätte schon Origenes den Fragecharakter der Worte bezweifelt (s. in Brooke's Ausgabe des Johannes-Commentar des Origenes Cambridge 1896, Bd. II S. 241). — Cyprian äußert sich in seinen Episteln mehrfach bemerkenswert zum 4. Evangelium. Epist. 63, 12 faßt er die Wasserwandlung zu Kana als Sinnbild des Heilswechsels von den Juden zu den Heiden auf, in derselben Epistel § 8 bezieht er das Christuswort Joh. 4, 13 f. auf die Unwiederholbarkeit der Taufe und Epist. 59, 7 trifft er den Sinn der ganzen Stelle Joh. 6, 71 nicht übel mit ihrer Unterscheidung eines sozusagen flottanten Bestandteils der Kirche und ihres festen, allein echten Kernes.

Die griechischen von Usener zuerst herausgegebenen Akten des Timotheus (Bonn 1877 p. 9 f.) erzählen, die Verfasser der ersten evangelischen Aufzeichnungen hätten ihre losen Zettel (χάρται) nicht in Ordnung zu bringen gewußt und sich um Rat an Johannes in Ephesus gewandt. Dieser hätte die Zettel geordnet und daraus die Evangelien, denen er die Namen des Matthäus, Marcus und Lukas überschrieb, gemacht. Darauf hätte zur Darstellung auch des göttlichen Wesens Christi und zur Ergänzung jener älteren Aufzeichnungen Johannes sein eigenes Evangelium verfaßt. Diese Tradition will Usener inter antiquissimas Asiae ecclesiae fabulas gerechnet wissen (S. 20), wie er denn (mit ganz nichtigen Gründen) die von ihm herausgegebenen Acta Tim. dem Jahre 356 zuweist (S. 36) und ihnen sogar Annalen der ephesinischen Kirche zu Grunde liegen läßt, die älter als die Kirchengeschichte des Eusebius sein sollen (S. 35). Diese Auffassung des Textes der Acta Timothei bestreitet Zahn, Gött. Gel. Anz. 1878, p. 105 f. Nicht die Evangelisten selbst, sondern ihre Schüler kommen mit den Aufzeichnungen der Evangelisten zu Johannes. Mit den Akten selbst setzt Zahn mit Recht auch den Wert ihrer Fabeleien über das 4. Evangelium herab. Eine ähnliche Fabel bietet übrigens auch die syrische Geschichte des Apostels Johannes aus. S. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, S. 439 f.

Die Prochoros-Tradition pflanzte sich unter Byzantinern fort (Pseudonathanasius Synopse, und in den Apostellisten Dorotheus von Tyrus, Pseudoepiphanius) mit dem Zusatz, daß Gaius dem Gastfreund des Paulus (Röm. 16, 23) das in Patmos geschriebene Evangelium eingehändigt und von ihm in Ephesus herausgegeben worden sei; s. die Stellen bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 197 f. Zahns Annahme, daß die Prochorustradition aus der Absicht entstanden ist, die Apokalypse zu beseitigen und ihr auf Patmos des Evangelium zu substituieren (Acta Joannis p. XLVII sq.) billigt auch Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 406. Die Johannesakten des Prochorus (bei Zahn Acta Joannis p. 151 ff.) lassen das Evangelium in Patmos geschrieben werden. Johannes hat im Sinne Patmos wieder zu verlassen und nach Ephesus zurückzukehren. Worauf ihn die bestürzten Patmier auffordern ihnen wenigstens schriftlich einen Bericht von Wundern und Worten Jesu zu hinterlassen. Erst auf ihr wiederholtes Bitten sagte es ihnen Johannes zu, worauf er sich mit seinem Gehilfen Prochorus in die Einsamkeit zurückzieht und nach tagelanger Vorbereitung durch Gebet und Fasten ihm in zwei Tagen 6 Stunden sein Evangelium zu diktieren imstande ist.



Von diesem Urexemplar auf Papier läßt Johannes noch eine Abschrift auf Pergament durch Prochorus verfertigen, welche in Patmos bleibt, während das Urexemplar nach Ephesus kommt.

Euthymius Zigabenus hat die wohlberechnete Aufforderung Jesu an die Samariterin Joh. 4, 16, sie solle gehen und ihren Mann holen, ganz richtig als „Verstellung“ aufgefaßt, weswegen Lücke I, 586 diese Ansicht preisgibt und sich lieber an Chrysostomus und Cyrill hält. — Epiphanius haer. 51, 12 erzählte, Johannes habe erst im hohen Alter nach seiner Rückkehr vom Exil in Patmos mit Widerstreben vom Geiste gezwungen sein Evangelium geschrieben und zwar zur Begründung der richtigen Anschauung von Christi übermenschlicher Herkunft. — Epiphan. haer. 51, 21 p. 481, 10 sq. ed. Dindorf läßt im harmonistischen Versuche zwischen dem 4. Evangelium und den Synoptikern den ἐνιαυτός δευτὸς der Synoptiker (Luk. 4, 19 vgl. Jes. 61, 2) im 4. Evangelium sich bis Joh. 5, 1 erstrecken. Hier sollen die Verfolgungen der Juden beginnen, die nun die spätere Zeit des Lebens Jesu charakterisieren (Joh. 5, 18). — Demnach heißt es ausdrücklich a. a. O. § 25 p. 460, 6 sq.: ὡς ἀληθῶς γὰρ ἐκίρυσεν ἐνιαυτὸν κυρίου δευτὸν, τοῦτέστι μὴ ἀντιλεγόμενον. Die Erzählung Joh. 1, 29—34 müht sich chronologisch in die Synoptiker einzurenken auch Epiphanius haer. 51, 13 ff. Alles soll hier sich bestens ineinanderfügen, wenn man nur die χρόνων διαστάσεις erkennt (§ 15 p. 438 D Petav.) und auseinanderhält, was bei Johannes und Synoptikern nicht zusammenfällt, sondern zu verschiedenen Zeiten geschehen ist. — Zur Hochzeit von Kana (Joh. 2, 1—12) berechnet Epiphanius haer. 51, § 16, daß dieses erste Wunder Jesu an seinem dreißigsten Geburtstage stattgefunden habe, und behauptet (ebenda § 30), daß noch zu seiner Zeit mehrere Quellen und Flüsse, die sich zeitweise in Wein verwandelten, Zeugen des Wunders von Kana seien. — Zu Lazarus Joh. 11, 1 äußern sich morgenländische Väter. Epiphanius haer. 66, 37 weiß aus der Tradition (παραδόσεις), daß Lazarus, als er erweckt wurde, dreißig Jahre alt war und noch dreißig Jahre gelebt hat. Gregorius Barhebraeus p. 16 ed. Schwartz zu Joh. 11, 1 läßt den Lazarus mit Berufung auf Ephraem nach der Erweckung mit Schwester und Gottesmutter getauft werden, in Alexandrien predigen und unter Trajan getauft werden. Wenigstens ist das im Texte des Barhebraeus überlieferte „Tiberius“ doch wohl bloßer Schreibfehler für Trajan, wie Zahn, Neue Kirchliche Zeitschrift II, 286 annimmt. Mit Berufung auf Eusebius aber läßt Barhebraeus den Lazarus in Cypern predigen, sterben und begraben werden. Die Tradition ist für uns bei Eusebius nicht nachzuweisen, doch gibt es, nach Zahn: a. a. O. S. 286 keinen Grund, das Zitat des Barhebraeus für falsch zu erklären. — Daß sich Christus Joh. 8, 40 einen Menschen nennt, ist nach Eusebius demonstratio evangelica X Vorw. § 7 nur durch die Uneingeweihtheit des von ihm gerade angeredeten Publikums in die Geheimnisse seines Wesens veranlaßt. — In Joh. 18, 18 findet Eusebius ebenda VI, 18, 45 eine Erfüllung von Zach. 14, 6. — Im Prolog

Joh. 1, 1—18 sieht die patristische Exegese die „Erneuerung“ eines alttestamentlichen Dogmas vor, z. B. Eusebius Praepar. evang. VII, 12, 9, wonach die Logoslehre sogar ein Bestandteil ist der uralten Theologie der Patriarchen. Eusebius dem. ev. VIII, 2, 108 f. bezieht die letzte danielische Jahrwoche Dan. 9, 27 auf das irdische Dasein Christi und bezieht die erste der dort unterschiedenen zwei Hälften dieses Zeitraums auf die nach dem johanneischen Evangelium dreieinhalbjährige öffentliche Wirksamkeit Jesu bis zu seinem Leiden.

Eusebius KG. III, 24, 7 ff. meldet von einer Tradition (φασί), wonach Johannes mit seinem Evangelium der Ergänzer seiner Vorgänger habe sein wollen. Insbesondere seien bei diesen die Anfänge der Wirksamkeit Christi (vor Gefangennehmung des Täufers) zu vermissen gewesen. Die Stelle lautet: „Als (nach Matthäus) sodann Markus und Lukas ihre Evangelien herausgegeben hatten, so habe sich Johannes, sagt man (φασί), nachdem er solange der mündlichen Verkündigung sich bedient, zuletzt zum Schreiben aus folgendem Grunde entschlossen. Nachdem die vorher geschriebenen 3 Evangelien Allen und somit auch ihm selbst bekannt geworden waren, soll er sie (μὲν φασιν) gutgeheißen und ihnen das Zeugnis der Wahrheit erteilt haben, doch habe nur noch eine schriftliche Darstellung der Taten Christi in den Anfängen seiner Predigt gefehlt. So verhält es sich in der Tat. Offenbar haben die drei andern Evangelisten nur was der Erlöser nach der Einkerkierung des Täufers Johannes innerhalb eines Jahrs verrichtet hat, aufgezeichnet, und sie deuten dies selbst im Anfang ihrer Erzählung an“. (Darauf führt Eusebius Matth. 4, 12, Mark. 1, 14, Luk. 3, 20 an und fährt fort): „Deswegen sei, heißt es, der Apostel Johannes angesprochen worden und habe den von den früheren Evangelisten übergangenen Zeitraum und die Taten des Erlösers während desselben, — d. h. die vor der Gefangennehmung des Täufers verrichteten — in seinem Evangelium erzählt, was er eben andeute, indem er an einem Orte sagt: Diesen Anfang machte Jesus mit seinen Wundern“ (2, 11) und anderwärts mitten in der Erzählung von Jesu Taten den Täufer erwähne, wie er noch zu Aenon nahe bei Salem taufte, worüber er sich deutlich erkläre, wenn er sagt: „Denn Johannes war noch nicht in den Kerker geworfen“. Johannes berichtet also in der nach ihm benannten Evangelien-schrift, was Christus noch vor der Gefangennehmung des Täufers verrichtet hat, die übrigen Evangelisten aber erzählen, was nach der Einkerkierung des Täufers geschehen ist. Wer dies beachtet, dem werden die Evangelien nicht mehr einander zu widersprechen scheinen, indem das nach Johannes die früheren Taten Christi umfaßt, die übrigen aber die Erzählung dessen, was mit ihm zuletzt geschah. Natürlich-weise aber verschweige Johannes den fleischlichen Stammbaum unseres Erlösers, als welcher von Matthäus und Lukas schon aufgezeichnet gewesen sei, beginne aber mit der Lehre von seiner Gottheit (θεολογία), welche ihm als dem Vorzüglicheren vom göttlichen Geist vorbehalten

war<sup>1)</sup>. So viel mag von der Schrift des Evangeliums nach Johannes gesagt sein“.

Dies ist der älteste harmonistische Versuch der überliefert ist. Er geht aus von der Korrektur, welche der synoptische Bericht Joh. 3,24 erfährt und nimmt an, daß das Evangelium des Johannes die Geschichte Jesu vor der Gefangennahme des Täufers, welche die Synoptiker weggelassen, nachhole. Eusebius harmonisiert auch sonst Synoptiker und Johannes mit Hilfe von Luk. 3,2 wo er freilich auf Grund vollständiger Mißdeutung der Stelle, die ausdrückliche Angabe zu finden sich einbildet, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu 3—4 Jahre gedauert habe (KG. I, 10, 2). Eus. KG. III, 24,7 ff. führt eine ältere Tradition (φρστ) aus, laut welcher Johannes mit seinem Evangelium der Ergänzer seiner Vorgänger habe sein wollen. Insbesondere seien bei diesen die Anfänge der Wirksamkeit Christi (vor Gefangennahme des Täufers) zu vermissen gewesen. — Diese Tradition erzählte auch, daß sowohl Matth. wie Joh. ἐπάναγκας ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν. Daß es mit der Entstehung des 4. Evangeliums doch eine ganz besondere Bewandnis haben müsse, tritt in sehr charakteristischer Weise bei Euseb. III, 24 hervor. Eusebius, der hier weiter nichts für die johanneischen Schriften tut, als was er III, 3 für die paulinischen und petrinischen Schriften getan hat, sieht sich doch dieses Mal zur Entwicklung einer förmlichen Theorie über die apostolische Schriftstellerei veranlaßt. Er fühlt selbst, daß das 4. Evangelium sich doch zu dem traditionellen Bilde, das man sich von der Wirksamkeit der Apostel machte, eigentümlich verhält, und er kann nicht umhin, indem er das Recht dieses 4. Evangeliums neben den drei andern im Kanon zu stehen verteidigt (§ 3), ausführlich es plausibel zu machen, daß es unter den Aposteln zu einem solchen Evangelium kommen konnte.

Clementinen. Wenn die clementinischen Homilien auch das Joh.-Evangelium kennen und gebrauchen, so hat es doch dem Verfasser nicht als Autorität gegolten, und er lehnt sich nur frei daran an (s. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien, S. 134 ff.). Scholten, Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments. Bremen 1867, S. 58 ff. hält trotz Clemens, Homilien XIX, 22 die Benutzung des 4. Evangeliums in den Homilien für unwahrscheinlich. Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums. Leipzig 1874, S. 64: Der von Dressel aufgedundene Schluß der Clementinen habe die „zuversichtlichen Behauptungen“ Zellers u. a., daß die clementinischen Homilien das Joh.-Evangelium nicht benutzt hätten, „Lügen gestraft“. Welche Unredlichkeit vielmehr von Luthardt, die Behauptung Zellers u. a. unter der Voraussetzung von Umständen zu beurteilen, die für sie noch gar nicht statt hatten! Haben denn Zeller u. a. „gelogen“, daß in dem vor der Dressel'schen Entdeckung bekannten Teile der Clementinen von Benutzung des Joh.-Evangeliums keine Rede sei? Sie redeten damals nach bestem und vollkommen begründetem Wissen und nahmen sofort auf bessere Belehrung hin ihre Behauptung zurück.

Die Didaskalia. Die Benutzung des Joh.-Evangeliums in den apostolischen Konstitutionen ist interpoliert. In den syrischen Didaskalia fehlt sie noch. Vgl. die Notiz von J. Wellhausen, Göttingen gel. Anzeigen 1903, S. 259 f. Zitate aus dem Joh.-Evangelium bieten erst die (interpolierten) Konstitutiones, die syrische Didaskalia noch nicht.

<sup>1)</sup> Sollte hier Africanus der Gewährsmann des Eusebius sein?

Acta Pilati. Gegen Hilgenfeld Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's u. s. w. S. 173. hält Ritschl (Theol. Jahrbücher 1851 S. 507) daran fest, dass die Erweckung des Lazarus schon in der dem Justin und Tertullian bekannten Gestalt der Acta Pilati vorkam und findet daher in dieser Schrift „ein nicht zu verachtendes Zeignis für das Johannes Evangelium“ (S. 507), „wie denn auch, da den Acta auch die Synoptiker zu Grunde liegen, Justin „durch die ihm bekanten Acta Pilati indirect auf die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon feststehende 4 Zahl kirchlicher Evangelien verweise.“ (S. 508). Gegen Tischendorf's Beweis für Johannes aus den Acta Pilati s. Volkmar Ursprung unserer Evangelien S. 81 f. der es hervorhebt, dass die Anführungen des Tertullian und Justin aus den Acten noch nichts specifisch Johanneisches, über den synoptischen Bestand hinausführendes beweisen. Wer sich an wirklich Vorliegendes halte, könne nur schliessen: „Die Acten hatten selbst damals noch ein synoptisches Gepräge“ (S. 82). Ueber die Wertlosigkeit des Zeugnisses der Acta Pilati s. auch Mangold zu Bleek Einleitung in das neue Testament 3. Auflage Berlin 1875 S. 266 f.

Origenes c. Celsus II, 73 unterscheidet das johanneische Evangelium von den Synoptikern als das, welches die Größe Jesu weniger durch seine Worte (wie die Reden des synoptischen Christus) als durch seine Handlungen darstelle. Aeußerst inkonsequent und in seiner eigentümlichen Weise schillernd ist Origenes' Auffassung der Differenz des 4. Evangeliums von den anderen. Bald vertritt er die Meinung, daß sich die Evangelisten ergänzen (s. z. B. in Joann. VI, 31 p. 150 B—D) und daß ihre Differenzen demnach auch durch die Beziehung ihrer Berichte auf verschiedene historische Momente aufzulösen sind (in Joann. VI, 18 p. 134 C), bald glaubt er, daß die Differenzen der Evangelisten ihren Grund in der verschiedenen Art und dem verschiedenen Standpunkt ihrer Darstellung haben und sich nur durch eine an diese Art und diesen Standpunkt sich anpassende Interpretation heben lassen (in Joann. X, 2 ff. p. 162 ff.). Demgemäß nimmt auch Origenes an, daß es gewisse für das Joh.-Evangelium, bei der Art seiner Erzählung unerzählbare Stücke der evangelischen Tradition gibt (z. B. Versuchung Gebet in Gethsemane) vgl. in Joann. X, 2 p. 162 C. vgl. c. 4 p. 164 sq. in Matth. comment. ser. 92 (opp. IV, 435 Lommatzsch) in Luc. homil. 29 (opp. V, 197). Verwandt ist auch, daß nach Origenes die Synoptiker es unterlassen, die Reden und Wunder Jesu in Kapernaum, mit welchen ihre Erzählung dieser Reden und Wunder beginnt, gleich Joh. 2, 11 als „Anfang der Zeichen“ zu bezeichnen, weil in der Tat das Wunder zu Kana das Wesen Christi in vollkommener Weise offenbart (in Joann. X, 10 p. 172 B C). Und doch will er die ganz verwandte Auffassung des Schweigens von Taten und Worten Jesu in Kapernaum Joh. 2, 12 bei Herakleon diesem nicht zugeben und widerlegt ihn aus der Tradition der Synoptiker (in Joann. X, 9 f.). Daß Origenes auch auf die Synoptiker die allegorische Auslegung im wesentlichen ebenso anwendet wie auf das 4. Evangelium, zeigt besonders deutlich seine Auffassung Kapernaums in ihren Berichten in Joann. X, 10 p. 172 A. Und auch in der Erzählung von der Tempelreinigung und von dem was ihr vorausgeht verlangt Origenes ebendas. X, 17 p. 187 D E 189 A für Matthäus nicht anders allegorische Auslegung als er es eben (c. 16



p. 185 f.) für die johanneische Erzählung verlangt hat. Vgl. auch die Auslegung des synoptischen Berichts vom Einzug in Jerusalem in Joann. X, 18 p. 189 ff. Ganz einseitig und auf Grund höchst oberflächlicher Observation charakterisiert Thomas, Die Genesis des Joh.-Evangeliums. Berlin 1882 S. 852 ff. die Behandlung des 4. Evangeliums bei Origenes, indem er den Schein erweckt, als habe Origenes eine konsequente Vorstellung vom besonderen, es von den Synoptikern unterscheidenden Wesen des johanneischen Evangeliums gehabt. Gerade diese Konsequenz fehlt bei Origenes.

Ueber die Lektüre des 4. Evangeliums durch Origenes orientieren die nachfolgenden Notizen:

Joh. 1, 6—8. Origenes' Phantasien über den Ort, von dem aus Johannes der Täufer gesandt wurde und gekommen ist, (die Präexistenz seiner Seele und die Herkunft aus der Engelwelt, in Joann. II, 24. 25) beruhen wenigstens auf einem ganz richtigen Eindruck von der mysteriösen Art der Erzählung des Evangeliums. Späterer Exegese war es nicht mehr möglich, mit solchem Vorwitz nach dem „Woher“? der Sendung und Herkunft zu fragen, da man so kühn zu antworten nicht mehr die Freiheit hatte.

Joh. I, 12. 13. Mit Hilfe dieser Stelle bestreitet Origenes die dualistische Unterscheidung von Menschenklassen bei den Gnostikern, da ihm diese Stelle durch die Unterscheidung des bloßen Vermögens der Gotteskindschaft von ihrer wirklichen Erlangung die Annahmen natürlicher Gottessöhne auszuschließen scheint (in Joann. XX, 27. p. 350 C).

Joh. I, 24—28. Weitläufig untersucht Origenes das Verhältnis dieser Erzählung zu den synoptischen Parallelberichten. Was insbesondere das Verhältnis dieser pharisäischen Gesandtschaft zu der Szene Matth. 3, 7 ff. betrifft, so behauptet Origenes, die Gesandtschaft bei Johannes sei vorangegangen (in Joann. VI, 14 ff. p. 127 b und c. 13 p. 123 sq.). Contra Celsum versteht er die Worte V, 26. 129 C allegorisch von der beständigen Allgegenwart Christi (vgl. auch in Joann. VI, 15 Opp. IV, 131 B, C).

Joh. 3, 12. Origenes sucht das *τὰ ἐπίγεια* verständlich zu machen, indem er den Unterschied von *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ γήινα* betont und hier von den himmlischen Dingen auf Erden die Rede sein läßt (vgl. das Katenenfragment Nr. 38 in Brookes Sammlung, Ausgabe des Origeneskommentars zu Johannes. Cambridge 1896, Bd. II, S. 253 — ein Fragment, das unter seinesgleichen ein besseres Aussehen hat). — Zu Joh. 3, 33 bemerkt Origenes (ebenda p. 262): So (in der vollen Erhabenheit), wie Jesus sein Zeugnis abgibt, nimmt dieses in der Tat niemand an, und es bleibt bei V. 32. Die Worte V. 33 sind unter Vorbehalt der von der menschlichen Natur dem Annehmen hergezogenen Schranken zu verstehen. Im strengen Sinne gilt V. 32, das Annehmen in einem weniger strengen Sinne schließt V. 33 nicht aus. Doch läßt die Katene den Origenes noch einen andern Vorschlag zu V. 32 machen. Er soll von den zur Aufnahme des Zeugnisses durch ihre mangelhafte Schriftlektüre schlecht vorbereiteten Juden zu verstehen sein.

Joh. 4, 9. 11. Origenes sieht, wie sich aus Joann. XIII, 9 p. 219 D ergibt, die Worte: denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern — als Worte des Weibes an. — Im verlorenen 12. Tomus seines Kommentars muß Origenes auseinander gesetzt haben, daß auch die Samariterin beim *ὁδὸν ζῶν* an etwas anderes gedacht haben muß, als an gemeines Wasser, S. in Joann. XX, 33 p. 363 D, vgl. auch die erhaltene Auslegung von 4, 15 in Joann. XIII, 7 p. 217 D.

Joh. 4, 31. Origenes in Joann. XIII, 31 hebt hervor, daß die Episode V. 31—38 in die Zeit gesetzt ist zwischen der Entfernung der Samariterin V. 26 und der Ankunft der Samariter V. 39 ff.; denn es hätte sich nicht geschickt in Gegenwart der Fremden Jesus die Speise aus der Stadt anzubieten.

Joh. 4, 39—42. Lokal und Zeit dieser Episode, insbesondere im Verhältnis zur vorhergehenden, an welche sie anknüpfen 4, 5—30, ist nicht ganz durchsichtig. Origenes benutzt denn auch diese Unklarheit zu seinen mystischen Experimenten und legt Gewicht darauf, daß Jesus die Stadt nicht betreten, sondern

sein Verkehr mit den Samaritern vollständig am Jakobsbrunnen stattgefunden hat. Namentlich soll das ἐκεῖ V. 40 sich auf diesen Brunnen beziehen, da nichts andeute, daß Jesus in dieser Zeit von dort gewichen (in Joann. XIII, 29 p. 240 C bis 241 A.). Auch macht dem Origenes der Widerspruch des ἐμαυθεν mit dem Verbot an die Apostel, eine Samariterstadt zu betreten, zu schaffen. Er hilft sich durch allegorische Auslegung und mit der nur relativen Geltung des Verbotes. Bei bekehrten Samaritern darf man bleiben. Auch hebt er hervor, Johannes sage nicht, Jesus sei in „Samariten“, sondern „bei ihnen“ geblieben. Wie den Apologeten heute noch, fiel auch schon Origenes auf, daß Jesus schon nach zwei Tagen diesen ergiebigen Boden verläßt. Sein Einfall, warum Jesus keinen dritten Tag bleibe (in Joann. XIII, 51 p. 264 E) — ist ungefähr so viel wert, als etwa die Antwort Luthardts I, 425: „Er wußte doch, daß dies ihm nur eine Weissagung der Zukunft und nicht eine Weisung für die Gegenwart sein sollte“.

Joh. 5, 9. faßt Origenes (a. a. O. bei Brooke 11, 276) dahin auf, daß der Geheilte den Befehl Jesu v. 8 an einem Sabbath erhält, diene dazu, die Aufmerksamkeit auf das Wunder zu erregen, wie auch die Umständlichkeit des Verfahrens in dem ähnlichen Falle 9,7 nur das Auffallende des Wunders steigern soll.

Joh. 8, 31—58. Die durch V. 31 festgestellte Annahme, daß die folgenden Reden sich an gläubige Juden richten, wird zwar auch von Origenes in der Auslegung dieses Abschnittes festgehalten, macht jedoch schon ihm Beschwerden. Er hilft sich noch nicht ganz übel vor allem mit 1 Joh. 3, 8. — Zu V. 37 spintisiert er einen Unterschied zwischen „Samen Abrahams“ und „Kind Abrahams“ heraus (in Joann. XX, 2 p. 308 A.). — Für das V. 38 den Juden zugestandene ἀκούσασθαι παρὰ τοῦ πατρὸς hat Origenes eine doppelte Auslegung. Die zu nächst liegende (das gemeinte H ö r e n ist die Kunde der Juden von Gesetz und Propheten), und eine höhere, welche auf der Annahme einer Präexistenz der Seelen beruht (in Joann. XX, 7 p. 315 D, E). Die letztere verteidigt nun Origenes auch gegen den aus 6,45 zu entnehmenden Einwand. Wie kann nämlich, wenn doch die hier angeredeten Juden nach dem ihnen V. 40 imputierten Gelüst jedenfalls Leute nicht sind, die „zu Christus kommen“, in einem höheren Sinn vom „Gehört haben vom Vater“ bei ihnen die Rede sein? 6, 45, antwortet Origenes, ist nicht nur gesprochen von „Vom Vater hören“, sondern auch von „Von ihm lernen“, es heißt dort: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν (p. 361 C). — In V. 39 liest Origenes in Joann. XX, 2 ff. fast konstant ἔσται (elfmal) und nur einmal mit dem Textus receptus ἦτε, was zur Annahme geführt hat, er habe in Wirklichkeit so und nicht ἔσται in seinem Evangelienexemplar gelesen (S. Abbé Martin, Revue des questions historiques XXXVII, 24). — Die seltsame Supposition zu V. 40, daß es Abraham überhaupt möglich war, Christus nach dem Leben zu trachten, erklärt Origenes, in der Hauptsache mit dem Evangelium, dabei im Einklang mit seiner idealistischen Auffassung des Christentums als der allen Zeitaltern gegenwärtigen Urreligion, wonach auch die Tatsache der Kreuzigung keineswegs nur ihrem historischen Moment angehört und ewig wiederholbar ist (in Joann. XX, 12 p. 321 sq.). — Die Worte V. 41 weiß sich Origenes nur als versteckten Angriff auf die von Jesus prätendierte, in Wahrheit aber für die Juden uneheliche Geburt Jesu zu erklären — (in Joann. XX, 14 p. 327 A, B). — Zu V. 49 fällt dem Origenes auf, (in Joann. XX, 28 p. 354 C), daß Jesus in seiner Antwort von den zwei ihm V. 48 gemachten Vorwürfen Einen, ein Samariter zu sein, gar nicht berücksichtigt. Warum? Origenes weiß darauf drei, für seinen geistlichen Witz ganz ehrenvolle Antworten zur Auswahl anzubieten. Er tut es, meint Origenes, entweder, weil er der Samariter der Parabel vom barmherzigen Samariter ist, oder weil er nach einem für ihn noch mehr als für Paulus gültigen Grundsatz: Denen unter dem Gesetz ein ebensolcher wurde (I. Kor. 9, 20), d. h. ein Samariter. Im zweiten Falle ist der Witz doppelt, einmal daß I. Kor. 9, 20 der Samariter vom Juden unterschieden sein soll, sodann daß die Stelle hier überhaupt dem Origenes einfällt. Und noch eine dritte Möglichkeit der Art weiß Origenes zur Lösung seines Problems anzuführen. Nur Witz — durchaus nicht das Interesse an der Sache selbst — läßt auch zu Joh. 11, 49 ff. Origenes in Joann. XXVIII, 12 p. 385 B Deut. 16, 20 einfallen. — Ueber den Sinnwechsel von V. 52 als Fortsetzung zu V. 51 hat Origenes eine lange Erörterung, doch nur um der Konsequenz seiner exegetischen Methoden willen. Denn einen Sinn vermag er selbst im Wechsel des Ausdrucks wirklich nicht zu finden, wenigstens

nicht mehr als daß die Juden vom höheren Sinn des Gesichts zu dem niederen des Geschmacks sinken (p. 367 A). Aber warum und mit welcher Absicht bleibt dahingestellt.

Joh. 10, 40—42. Zur pragmatischen Motivierung dieser Wanderung Jesus bemerkt ein dem Origenes beigelegtes Katenenfragment (bei Brooke a. a. O. II, 284), Jesus habe der beständigen Durchbrechung der Naturordnung ausweichen wollen, zu der er durch die beständigen von ihm durchkreuzten Versuche der Juden, ihn zu greifen, genötigt war.

Joh. 11, 26. πιστάσεις τοῦτο; der johanneische Christus darf eigentlich überhaupt nicht fragen, daher orthodoxe Ausleger auf den Einfall gekommen sind, diesen Satz nicht als Frage, sondern als Assertion aufzufassen, so Origenes bei Brooke a. a. O. II, 291. Dieselbe Frage entsteht zu V. 34.

Joh. 11, 44. λέγει αὐτοῖς. Wer ist gemeint? Der Text gibt darauf keine Antwort, wie Origenes in Joann. XXVIII, 7 p. 379 E anmerkt, und es fällt ihm wegen Matth. 4, 11 und nach allem, was er in die vorliegende Stelle schon hineingeheimnist hat, ein, es möchten Jesus dienende Engel angedeutet sein.

Joh. 11, 48. Dem Origenes fällt hier der Gebrauch von ἔθνος vom jüdischen Volk auf und er motiviert ihn (in Joann. XXVIII, 11 384 A. Vgl. auch c. 14 p. 394 A), an letzterer Stelle mit der Möglichkeit, ἔθνος sei hier doch von den Heiden zu verstehen.

Joh. 11, 49. An der Vorstellung des Hohenpriesters eines Jahres nimmt Origenes weiter keinen Anstoß. S. besonders in Joann. XXVIII, 15 p. 394 D, welche Stelle nicht so zu verstehen ist, als habe Origenes überhaupt ex professo die Frage von diesem Einen Hohenpriester im Unterschied von der Mehrheit derselben behandelt, was nirgend geschieht, sondern nur sagen will, daß sich dieser Unterschied von selbst aus seinen ihn beständig voraussetzenden Erörterungen ergibt, weil er sich bei diesem Anlaß eine Mehrheit von Hohenpriestern rednerisch beteiligt denkt.

Joh. 11, 54. Dieses Verhalten Jesu — sein sich Zurückziehen vor dem Beschluß seiner Gegner V. 53 — scheint Origenes als dem 7, 30 gemeldeten widersprechend zu empfinden. Demgemäß meint er denn, daß das gegenwärtige nur mit Rücksicht auf uns gemeldet ist. Seinetwegen bedurfte Jesus ebenso wenig hier wie 7, 30 des Rückzugs. Es handelte sich aber nur darum, uns ein Vorbild zu geben, das uns davor warnen soll, uns zum Martyrium ohne Not zu drängen. Die Stelle ist eine Parallele zum Rat Matth. 10, 23 in Joann. XXVIII, 18 p. 379 sq.

Joh. 12, 39 f. — Origenes hat bei (Brooke a. a. O. S. 297 f.) keine andere Sorge, als gegen diese Stelle das Dogma der Willensfreiheit zu wahren. Das „Sie konnten nicht glauben“ sei auf keinen Fall in einem absoluten, die Willensfreiheit der Juden und die Unbeschränktheit der Wunderkraft Jesu beschränkendem Sinne zu verstehen; das Subjekt der hier nach den V. 40 zitierten Jesaiasworten über die Juden verhängten Verstockung ist der Teufel und nicht Gott. Die Juden „konnten nicht glauben“ nur wegen eines über sie temporär vom Teufel gekommenen Unvermögens, nicht aber, daß sie überhaupt unvermögend gewesen wären, ihre Heilung zu wollen und darum zu bitten, und Jesus in diesem Falle unvermögend, sie ihnen zu gewähren. Die Differenz dieses vom Evangelisten zitierten Textes vom alttestamentlichen beachtet Origenes zwar wohl, dabei aber nur die Schwierigkeit, die sie seiner Auslegung der Stelle entgegensetzt, so daß er vielmehr sich über die Differenz wegsetzt und sie ausdrücklich für irrelevant erklärt, indem er einfach behauptet, der Text bei Jesaias ἰσοδυναμῇ mit dem vom Evangelisten zitierten (bei Brooke S. 298 f.).

Joh. 13, 25. Es ist wohl nicht unangebracht, wenn Origenes in Joann. XXXII, 13 p. 440 hervorhebt, daß hier eine Annäherung bezeichnet wird, die noch weiter ging, als die schon V. 23 bezeichnete, daß also das „An die Brust Sinken“ gegen das bloße „Am Busen Jesu Liegen“ eine Steigerung bedeutet.

Joh. 13, 26. Der Ausdruck λαμβάνει nach βράχος ist in der Ordnung und das „Er nahm“ nicht überflüssig noch auch unrichtig gestellt — nach Origenes (in Joann. XXXII, 16 p. 444 A), wenn man die Vorstellung einschalte, daß Jesu den Bissen beim Eintauchen habe in die Schüssel fassen lassen.

Joh. 13, 30. Origenes vermißt ein καὶ φαγὼν nach λαβὼν (nach Analogie der Einsetzungsworte Matth. 26, 26), und es fragt sich daher für ihn, ob Judas den Bissen wirklich gegessen hat (in Joann. XXXII, 16 p. 3 sqq.). wobei er auf die von ihm doch nicht recht festgehaltene Vorstellung gerät, daß am Ende

der Satan dem Judas den Bissen beim Einfahren vorweggenommen habe, um ihn des Nutzens desselben nicht theilhaftig werden zu lassen. Aber eben von diesem Nutzen ist Origenes selbst durchaus nicht überzeugt, schon bei der Auffassung der Wirkung des Bissens auf Judas zu 13, 26 c. 14, p. 441 A, D nicht, und dann wieder bei der Betrachtung der Sache, die er c. 16 p. 444 C vorschlägt. Schließlich scheint er aber doch das Fehlen des *παγών* für irrelevant zu halten. Origenes verwickelt sich eben nur selbst, wie auch sonst manches Mal, in das Netz seiner eigenen Einfälle. Er überläßt es denn auch dem Leser, sich zurecht zu finden und seine Entscheidung zu treffen (p. 445 A).

Joh. 13, 31. Charakteristisch für die harmonistische Exegese ist, daß Origenes, so richtig er hier das Hinausgegangensein des Judas als das Signal zur beginnenden Verherrlichung Jesu auffaßt, diesen Anfangspunkt hier doch nicht gelten läßt, ohne außer den vorausgegangenen Wundern auch die synoptische Erklärung vorzubehalten (in Joann. XXXII, 17 p. 445 E). — Nach Origenes tritt hier ferner die Bezeichnung des Menschensohnes ein, weil es sich um den nur den Menschen treffenden Tod Jesu handelt. Viel zu schaffen macht dem Origenes an dieser Stelle c. 18 p. 449 ff. der Begriff der Verherrlichung auch Gottes durch den Sohn, das *καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ* vom Standpunkt seiner Theologie, die diesen Begriff eigentlich gar nicht statuieren kann, da Gott schon an seiner Selbstherrlichkeit, am Genusse seiner selbst genug hat und eines ihn verherrlichenden Wesens nicht bedarf (449). Wie denn für Origenes nicht zweifelhaft ist, daß nicht im selben Sinne von seiner Verherrlichung des Menschensohnes durch Gott und einer ebensolchen Gottes durch den Sohn die Rede sein kann, sofern diese etwas ungleich geringfügigeres ist, als jene (p. 451 B). Wie bei schwierigeren Problemen dieser Art auch sonst hilft sich nun Origenes, indem er dem Leser eine Reihe verschiedener Auslegungen der Schriftworte zur Auswahl vorlegt (p. 450) und im übrigen sich hinter die Unzulänglichkeit des Problems für menschliches Denken zurückzieht (p. 449 C) und schließlich ausdrücklich darauf verzichtet, ihm genug getan zu haben, schätzt er auch das Geleistete in diesem Fall immerhin hoch genug, um Gott dafür zu danken (p. 451 D).

Joh. 13, 33. Es ist wohl richtig, wenn Origenes in Joann. XXXII, 19 p. 452 A im *ταῦτα* zugleich etwas Liebkosendes und eine Andeutung des tieferen Standpunktes der Jünger findet. Aber nur für die Spitzfindigkeit seiner Exegese ist es charakteristisch, wenn er fragt, ob es einen besonderen Sinn hat, daß die Jünger hier *τέκνον*, der Paralytische Matth. 9, 2 (*ταῦτα*) angeredet werden? Wie er denn die Frage nur sehr lahm beantwortet. Er hebt (ebenda B C) zu Joh. 20, 17 hervor, daß die 13, 33 nun Brüder geworden sind. Als die Epoche der Verwandlung sieht er die Auferstehung an. — An der vorbehaltlosen Zusammenstellung der Jünger mit den Juden nimmt Origenes Anstoß, da er nicht zugeben kann, daß den Jüngern in gleicher Strenge auch für alle Zukunft die Möglichkeit mit Christus zusammenzukommen abgesprochen werde. So hilft er sich denn, indem er *ἀρτι* zu *ἐλθεῖν* zieht, und *καὶ ὅμιν λέγω* als paranthetische Einschaltung ansieht (c. 19 p. 454 C—455 B). Nur für den Augenblick sollen die Jünger außer Stande sein, Jesus zu folgen.

Das Joh.-Evangelium bei Celsus: Volkmar, Ursprung unserer Evangelien. Zürich, 1866, S. 80: Von Celsus Schrift ist es notorisch, daß sie sowohl mit unsern kanonischen als mit apokryphen Evangelien, im besonderen auch mit dem Joh.-Evangelium (Origenes I, 67. II, 31. II, 36) bekannt war. Scholten, De oudste Getuigenissen angaande de Schriften des Nieuwen Testaments. Leiden 1866 p. 106 f.: Die Behauptung des Celsus, daß die Evangelisten theils von einem bei der Auferstehung Jesu erschienenen Engel reden, theils von zweien (Origenes, Celsus V, 52 vgl. 56) erklärt sich, auch wenn er nur die drei Synoptiker kenne. Seine Frage bei Origenes I, 67 kann ebensogut an Matth. 21, 23 wie an Joh. 2, 18 erinnern. Von anderen Stellen aus dem 4. Evangelium (I, 70. II, 13. — soll wohl heißen II, 31. — 36, 45, 55) sei es unsicher, ob Celsus oder Origenes selbst von ihren Eigentümlichkeiten spricht. „Onradzaam is het derhalve, Celsus als getuige voor dit evangelie onte roefen“ (p. 107). — Uebersetzung von Manchot S. 98 f. Daß bei Origenes I, 67 die Anspielung auf Joh. 2, 18 wahrscheinlich ist, nimmt auch Keim Celsus' wahres Wort S. 16 an. Vgl. überhaupt Keim S. 226 ff. (besonders S. 229 f.). J. Draeseke, Das Joh.-Evangelium bei Celsus in der Neuen kirchlichen Zeitschrift IX (1898) S. 139 entdeckt bei Celsus ein Joh.-Evangelium, in dem 6, 1—29 und der Prolog noch fehlten.



Clemens von Alexandrien in den Hypotyposen erzählte nach Eusebius KG. VI, 14, 7, Johannes habe nach Abfassung der übrigen Evangelien erkannt, daß das Leibliche in den Evangelien dargestellt sei, und nun auf Aufforderung seiner Freunde (γνώριμοι) vom Geiste erfüllt das pneumatische Evangelium geschrieben. — Ueber das ἐδόθη und ἐγένετο in Joh. 1, 17 äußert sich Clemens im Pädagogen 1, 7, 60. Dort wird auch das 4. Evangelium ohne jede nähere Angabe schlechthin als „Schrift“ bezeichnet (p. 134 ed. Potter): „Das Gesetz aber ist die alte, durch Moses vom Logos verliehene Gnade. Daher sagt auch die Schrift: das Gesetz ist d u r c h Mose gegeben, nicht von Mose, sondern vom Logos durch Mose, seinen Knecht. Die ewige Gnade aber und die Wahrheit ist durch Jesus geworden. Seht die Ausdrücke der Schrift an. Vom Gesetz heißt es nur: es ist gegeben worden, von der Wahrheit aber, die eine Gnade des Vaters und ein ewiges Werk des Logos ist, wird nicht mehr gesagt, sie sei g e g e b e n worden, sondern sie sei durch Jesus g e w o r d e n, ohne den nichts geworden ist“. — Zu Joh. 1, 6, 53, 54 nennt Clemens unser Evangelium ausdrücklich mit Namen in demselben Pädagogen 1, 6, 38: „Anderwärts hat aber auch der Herr im Evangelium nach Johannes dies anders durch Symbole ausgeführt, indem er sagte: Eß mein Fleisch und trinkt mein Blut, indem er das Trinkbare des Glaubens und der Verheißung deutlich allegorisch bezeichnete, wodurch die Kirche, wie ein Mensch, aus vielen Gliedern bestehend befeuchtet wird und wächst, zusammengerät und fest wird aus beidem, dem Leibe des Glaubens und der Seele der Hoffnung, wie auch der Herr aus Fleisch, und Blut ist“. — Die kritische Auslegungsmethode der rein logischen Folgerung wendet Clemens an in den „Teppichen“, wo er aus Anlaß von Joh. 5, 17 beweist, warum für Gott das Sabbatgesetz nicht existiert. Strom. VI, 16, 137: „Denn Gott ist unermüdlich, affektlos und bedürfnislos, des Ausruhens bedürfen wir, die wir Fleisch tragen“. Und weiter unten § 141: „Nicht also hat Gott, wie manche die Ruhe Gottes (ἀνάπαυσις τοῦ Θεοῦ) fassen, sich vom Schaffen zur Ruhe gelegt“. (Beide Stellen bei Potter p. 810 und p. 812 f.).

Seit dem Schluß des 2. Jahrhunderts gilt in der alten Kirche gemeinhin die Ansicht: das 4. Evangelium ist das Werk des Apostels Johannes, von dem es auch noch mindestens einen Brief gibt und die Apokalypse. Verfaßt ist es in Ephesus und zwar nach den 3 andern Evangelien. Von den Einzelheiten dieser Ansicht wird zwar noch im Laufe des 3. Jahrhunderts eine erschüttert, nämlich daß der Verfasser unseres Evangeliums identisch sein soll mit dem der Apokalypse. Das ist es, was der von einem Schüler des Origenes, Bischof Dionysius von Alexandrien um 260 ausgesprochene Zweifel (Eus. KG. VII. 25) von da ab wenigstens für die griechisch-orientalische Kirche unsicher, ja meist unglaublich gemacht hat. Doch auch dies ist auf Kosten der Apokalypse nicht des Evangeliums geschehen. Jene muß von da ab meistens in der

griechischen Kirche ihren Anspruch auf apostolische Herkunft aufgeben, das Joh.-Evangelium bleibt dagegen als das Werk des Apostels Johannes anerkannt. Es wird in der kirchlichen Praxis gerade wie die 3 andern Evangelien gebraucht und zitiert, und besteht je ein Unterschied in der Schätzung der 4 Evangelien, so findet er zugunsten des 4. Evangeliums statt, das ja selbst den Anspruch erhebt, das Evangelium des Lieblingsjüngers Jesu zu sein und seinem ganzen Inhalt nach im Vergleich zu den Synoptikern immer wieder den Eindruck machte, den schon Clemens von Alexandrien aussprach, nämlich daß es das geistigste aller Evangelien sei (πνευματικὸν εὐαγγέλιον — nach der Notiz bei Euseb. KG. VI, 14, 7), oder, nach der Denkweise der alten Kirche gesprochen, das göttliche Wesen an Christus kennen lehre, während die drei älteren auf der Stufe seiner Menschheit oder Leiblichkeit stehen blieben. Kurz, wollten wir Ansehen und Geltung des Joh.-Evangeliums mit dem der Synoptiker vergleichen nur, seitdem es einen Kanon des Neuen Testaments gibt, so hätten wir allerdings gar keinen Anlaß zu besonderen Skrupeln über die Entstehung des 4. Evangeliums oder zum Gedanken, daß der Anerkennung dieses Evangeliums irgend welche besondere Schwierigkeiten im Wege gestanden hätten.

## 2. Monarchianer. Tertullian.

### A. Monarchianer.

Es scheint schwierig, sich klar zu machen, wie die Monarchianer das Joh.-Evangelium anerkennen konnten. Indessen für die Patripassianer enthalten das Genügende zur Erklärung schon die Worte Novatians de trinit. 23 (Gallandi): Usque adeo hunc (Filium) manifestum est in scripturis esse deum tradi ut plerique haereticorum, divinitatis ipsius magnitudine et veritate commoti, ultra modum extendentes honores ejus, ausi sint non filium, sed ipsum deum patrem promere vel putare. — So haben sie sich denn geradezu auf Joh. 10, 30 berufen: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν. S. Hippol. c. Noët. 7. Tertull. Prax. ed. Novat. de trinit. 27 (nach letzterem frequenter). Ebenso auf Joh. 14, 6—9 Hippolit und Tertullian ebenda sowie Novatian de trinit. 28. Wie denn letzterer die Widerlegung der monarchianischen Auslegung jener johanneischen Stellen mit den Worten schließt: duobus istis locis, quibusdam effossis luminibus orbatus, totus sit (nämlich der monarchianischen Häretiker) in doctrinae suae caecitate superatus.

Ihre Auseinandersetzungen mit dem Joh.-Evangelium von abweichenden Standpunkten aus betreffen namentlich die Trinitätslehre.

1. Eine jedenfalls monarchianische, wonach Joh. 17, 5 nur von der Prädestinierung Christi und der in dieser von Christo gehaltenen δόξα zu verstehen, bei Novat. de trinit. 16 berührt.

2. Hippol. c. Noët. 4. p. 46 bei Lagarde mit Joh. 3, 13.

## 3. Hippol. c. Noët. 15.

4. Besonders Novat. de trinit. 28. Hier haben wir die Erscheinung, die sich auch bei Hippol. an den angeführten Stellen, wozu noch zu nehmen c. Noët. 7 am Schluß, findet, und wohl sonst in der trinitarischen Literatur jener Zeit sich nachweisen läßt, daß durch das Joh.-Evangelium die Kirchenschriftsteller namentlich in ihrem Kampf mit dem Patripassianismus geradezu in Verlegenheit geraten; das Joh.-Evangelium sagt ihnen über die Person Christi oft offenbar zuviel und sie sind besorgt, manche Stellen herabzusetzen. Nicht anders kann man es nennen, wenn Novat. de Trinit. 27 die Joh. 10, 30 behauptete Einheit des Vaters mit dem Sohne auf eine bloß moralische Einheit reduziert, für welche er als Analogie die Einheit des Sinnes, die Paulus von sich und Apollos bezeugt, 1. Kor. 3, 8 anführt. Ebenso Novat. de trinit. 28. Hier handelt es sich um Joh. 14, 6—9 und wird sehr charakteristisch die Frage des Philippus nicht als eine Frage des Unglaubens, sondern als eine Frage des Ueberglaubens gefaßt. „Culpatur Philippus et jure quidem meritoque, quia dixerit: Domine ostende nobis patrem et sufficit nobis? Quando enim ex Christo aut audierat istud, aut didicerat quasi esset pater Christus? quum contra magis quod filius esset, non quia pater frequenter audisset et saepe didicisset“. Wenn aber Christus gesagt habe, wer ihn sehe, der sehe den Vater, so liege darin keineswegs eine Gleichstellung mit dem Vater, sondern wie die Schrift oft von Zukünftigem wie von Gegenwärtigem rede (wofür messianische Stellen des Alten Testaments angeführt werden), so liege in den Worten nur ein Versprechen, eine Verheißung, daß durch Christus, als dem Bilde des Vaters, der Vater einst erkannt werden würde. Jeder an den Sohn Gläubige solle sich an das Schauen des Bildes gewöhnen, „ut adsuefactus ad divinitatem videndam in imagine, proficere possit et crescere usque ad dei patris omnipotentis perfectam contemplationem.“

5. Sehr schwankend ist in Bezug auf den Gebrauch des Joh.-Evangeliums bei Monarchianern Schwegler, der Montanismus, S. 272, 274 f.

Andererseits von Monarchianern, die es nicht anerkennen, scheint Novat. de trinit. 24 zu sprechen. Hier wirft er ihnen vor die Nichtunterscheidung der Bezeichnung Christi als filius dei und als filius hominis, durch welche sie erweisen möchten, daß Christus bloßer Mensch war (also offenbar Artemoniten oder Theodotianer). „Per quod nituntur excludere“, „Verbum caro factum est et habitavit in nobis“, „Et vocabitis nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum deus“. Bei letzterer prophetischer Stelle mochten sie sich helfen mit Leugnung ihrer Beziehung auf Christus. Die johanneische Stelle werden sie dagegen wohl wahrscheinlich als Autorität zurückgewiesen haben. Für ihre Lehre beriefen sie sich, wie bei Novat. unmittelbar folgt, auf Luk. 1, 35. — Wie sich Monarchianer mit den hyposta-

tisch ausgelegten Stellen des Evangeliums Johanni abzufinden hatten, s. Schleiermacher, Werke II, 528, 531.

Ob die adoptianischen Monarchianer (die Schule des Gerbers Theodot) noch unter Zephyrin in Rom der Anerkennung des Evangeliums Widerstand geleistet, wie P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien (Leipzig 1896 S. 77) dies für Artemon behauptet, ist doch sehr unsicher, so wahrscheinlich auch sein Widerspruch gegen die Zahn-Harnacksche Vermutung ist. Daß der in Rom unter Viktor exkommunizierte ältere Theodotus (s. bei Euseb. KG. V, 28, 6 f.) das 4. Evangelium als kanonisch anerkannt habe, nehmen Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 259 f. und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 623 an, jener zugleich die Angabe des Epiphanius haer., 54, 1 verwerfend, daß Theodot mit den kleinasiatischen Alogern zusammengehangen habe (die Harnack a. a. O. S. 622 aufrecht-erhält). Ihrer Annahme tritt P. Corssen S. 70 f. entgegen, indem er die auch durch Epiph. haer. 54, 1 bezeugte Berufung des Theodot auf Joh. 8, 40 als Beweis der Anerkennung des Evangeliums nicht gelten lassen will, worin er jedenfalls Recht hat, mindestens unter Voraussetzung der Glaubwürdigkeit jener Angabe des Epiphanius über die Herkunft der theodotischen Lehre. Was Zahn für Verwerfung geltend macht, genügt jedenfalls nicht. Wenn aber Corssen S. 72 auch für den etwas jüngeren Theodotianer Artemon unternimmt die gleiche Verwerfung des 4. Evangeliums zu behaupten, so scheint mir doch das bei Eus. KG. V, 28 zu einer Entscheidung der Frage gelieferte Material allzu dürftig und unsicher. Seine Annahme dient auch Corssen nur zur Konstruktion einer von ihm aufgestellten Hypothese von einer definitiven Feststellung des Ansehens des 4. Evangeliums und damit auch der Anerkennung der Gottheit Christi in Rom unter Zephyrinus. In Wahrheit sind uns die Nachrichten über die Stürme der Lehrstreitigkeiten des beginnenden 3. Jahrhunderts gerade in Rom doch zu undurchsichtig, um solche Experimente mit ihrer Tradition, wie hier Corssen will, anzustellen. Wie Artemon sich zum 4. Evangelium verhalten, bleibt am besten dahingestellt.

B. Tertullian. Das Joh.-Evangelium für den Montanismus geltend zu machen, habe überhaupt nur der kecken Exegese eines Tertullian beikommen können (Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 30 f., vgl. Volkmar Hippolytus und die römischen Zeitgenossen S. 112 f.). Auffallend ist das Fehlen jeder Spur des johanneischen Evangeliums in der Uebersicht der Evangelischen Geschichte, welche Tertullian Apol. K. 21 (opp. p. 101 edit. Oehl. min.) gibt. Höchstens in der Bezeichnung des Subjekts der Geschichte als des Logos tritt Rücksicht auf den 4. Evangelisten hervor. (Allein soviel liegt auch bei Justin vor.) Ebenso Apol. K. 42 nur Anspielungen auf die Bergpredigt, im ganzen Apologeticus aber keine Spur vom 4. Evangelium.



Auch Scorp. K. 9 ff. erwartet man Benutzung des 4. Evangeliums. Tertullian entnimmt seine Zeugnisse K. 9—11 hier aus den Synoptikern, und K. 12 tritt Johannes nur als Verfasser des Briefs und der Apokalypse auf. Diese ganze Stelle Scorp. K. 9—14 läßt deutlich den Unterschied des Gebrauchs der Evangelien und der apostolischen Zeugnisse empfinden. In den Evangelien ist Christus das redende Subjekt, die Apostel dagegen als solche reden nur in den außerevangelischen Schriften (vgl. K. 12 zu Anf.). Daher führt Tertullian den Johannes als Apostel auf, nicht als Verfasser des Evangeliums, und daher heißen die Evangelien *κατὰ Ματθαῖον* usw., wobei man etwa ergänzen mag *λόγια τοῦ κυρίου κατὰ* usw.

Tertullian adv. Prax. 26 unterscheidet vom johanneischen Evangelium die *alia evangelia*, quae *nativitate fidem confirmant*. Dem Marcion gegenüber vermeidet Tertullian schicklicher Weise sich auf das johanneische Evangelium zu berufen. Er zitiert es ein einziges Mal (adv. Marc. IV, 35) und hier in einer Erörterung, die ausdrücklich als nur für Gläubige bestimmt bezeichnet ist. Das Zitat von Joh. 10, 25 adv. Marc. II, 5 ist nur eine stillschweigende beiläufige Anspielung und überdies zweifelhaft, da man auch an Luk. 6, 44 denken kann.

### 3. Theophilus von Antiochien. Polykrates von Ephesus und Passahstreit.

#### A. Theophilus von Antiochien.

Dem letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts gehört das Zeugnis des Theophilus von Antiochien an in seiner an Autolykus gerichteten Schrift (II, 22) wo es heißt: „Daher lehren uns die heiligen Schriften und alle Geistträger, zu denen auch Johannes gehört, indem er spricht“ — worauf der Anfang des Prologs zitiert wird: (Ad. Autol. II, 22 p. 100 C. *ὁθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει*). Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums. Leipzig 1847 S. 46: „Daß Theophilus der erste ist, der in seiner uns noch erhaltenen Schrift ad. Aut. II, 22, den Johannes ausdrücklich als heiligen Schriftsteller nennt, hat seinen Grund nicht etwa darin, daß die Meinung damals erst aufgekommen oder dem Theophilus eigentümlich wäre, sondern ist eine ganz zufällige Tatsache“. Gegenüber einer derartigen Vertuschung vertritt die geschichtliche Würdigung Resch (Agrapha S. 22 ff.). Resch konstatiert da an dem bekannten Zitat aus dem johanneischen Prolog bei Theophilus, dem ersten wirklichen Zitat und nicht bloß einem Anklang, daß dieses Beispiel fast ein erstes dieser Art überhaupt ist und daß das Evangelium hier sofort schon unter den „heiligen Schriften“ (*ἅγιοι γραφαὶ*) und sein Verfasser als inspiriert auftritt und auch das Zitat genau nach der kanonischen

Textgestalt gegeben ist. In der Tat ist das eine sehr charakteristische Tatsache, die sich beim Vergleich der Synoptiker und des Joh.-Evangeliums ergibt: als Bestandteil des Kanons steht dabei das johanneische kaum hinter den synoptischen Evangelien zurück; worin es aber diese jenem außerordentlich zuvortun, ist ihr vorkanonischer Gebrauch.

### B. Polykrates.

Quelle ist Euseb. KG. III. 31, 3. V. 24, 3. Baur, Kanonische Evangelien S. 376 bestreitet, daß Polykrates die Bezeichnung des Johannes als des Lieblingsjüngers aus dem 4. Evangelium entnommen. Nach Baur hat Polykrates den Apostel Johannes nur als Apokalyptiker gekannt und nur als solchen soll er von ihm bei Eus. KG. V, 24, 3 reden, dagegen hat er vom Apostel Johannes als Evangelisten noch nichts gewußt. Aus welchen jedenfalls willkürlichen und wohl schon aus chronologischen Gründen nicht möglichen Annahmen sich für Baur das „höchst wichtige Datum“ aus dem Zeugnis des Polykrates ergibt, „daß der Apostel Johannes schon als Apokalyptiker in dem Kreise jener kleinasiatischen Gemeinden (in welchen das Evangelium auftaucht) durch das Prädikat des an der Brust Jesu liegenden Jüngers ausgezeichnet worden ist“ (S. 376). Und nun konstruiert Baur die Entstehung des bezeichneten Prädikates aus der Apokalypse als die allein wahrscheinliche. „Den an der Brust liegenden macht man zum Vertrauten seiner innersten Geheimnisse. Nur in einem solchen Verhältnisse konnte der Apostel Johannes als Apokalyptiker die von Jesu ihm mitgeteilten Offenbarungen empfunden haben“ (S. 377). Und auf diese Weise findet Baur übrigens unter der ausdrücklichen von ihm S. 377 angerufenen Voraussetzung einer Entstehung des Evangeliums in Ephesus „im Prädikat, das der Apostel Johannes in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden hatte, den Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses, in welches sich der Evangelist zum Apostel Johannes setzen wollte“ (S. 378).

Zur Gleichgültigkeit des Umstandes, daß Polykrates den Johannes nicht Apostel nennt, s. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, S. 500. Man muß einräumen, daß es gerechtfertigter ist, jede Einwirkung der Apokalypse auf das Zeugnis des Polykrates zu leugnen (wozu Uechtritz S. 476 nahe daran ist, der zwar das „Nachklingen“ der Apokalypse bei Polykrates nicht verkennen mag, aber ihre Einwirkung doch in den Schatten stellt), als die des 4. Evangeliums (wie bei Baur).

Das richtige hat auch Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 487. Baur kehrt das wirklich historische Verhältnis zwischen dem Evangelisten und Polykrates gerade um. Jülicher übergeht bei seiner Besprechung und Verwendung des Polykrateszeugnisses (a. a. O. S. 323 f. und S. 328) die kapitale Frage, ob dieses Zeugnis das 4. Evangelium voraussetzt oder nicht, vollständig, während doch der Gebrauch,

den Jülicher S. 328 vom Vorkommen der Bezeichnung des „Lieblingsjüngers“ für Johannes macht, für die Zwecke seiner Argumentation hier und S. 340 nicht den geringsten Wert hat, sobald feststeht (was Jülicher schwerlich bestreiten wird), daß Polykrates jene Bezeichnung aus dem 4. Evangelium entnimmt.

Zu einer Uebersicht über die kirchliche Tradition, den Apostel Johannes und seine Schriften betreffend orientiert man sich am besten am Irenäus als dem ersten unzweideutigen Repräsentanten der in allen ihren Gliedern abgeschlossenen eben genannten kirchlichen Tradition. Der Apostel Johannes hat die Apokalypse unter Domitian und in Ephesus das Evangelium und seine Briefe geschrieben, das ist ein in den Grundzügen vollständiges Zeugnis der kirchlichen Tradition über Johannes und seine Schriften, das Irenäus zuerst in vollkommener Klarheit abgibt. Ihm schließt sich demnächst sein Zeitgenosse Polykrates von Ephesus an, dessen viel weniger expliziertes Zeugnis bei Eus. KG. V, 24, 3 am methodischsten unter Zugrundelegung des irenäischen ausgelegt wird. Es ist daher nichts verkehrter als die Aufreihung der Zeugen der Tradition für den Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus und seine Wirksamkeit daselbst, wie sie von Zahn, Forschungen VI, 175 A vorgenommen, und bei welcher ohne besondere Hervorhebung des orientierenden Wendepunkts, den Irenäus abgibt, das Verhör mit Polykrates von Ephesus geschlossen wird. Das erzeugt eben den vollkommen irreführenden Schein der Einheitlichkeit für die johanneische Tradition von ihren ersten Anfängen an, als ob die ganze Reihe der von Zahn von der Apokalypse ab aufgeführten Zeugen für ein und dieselbe mit sich selbst identisch und von vornherein abgeschlossene Tradition einstünden, wie sie Zahn für seine apologetischen Zwecke braucht, während in Wahrheit in seiner Zeugenreihe kaum zwei für das, was sie bezeugen vollkommen zusammenstehen, auch nur für zwei der Grundannahmen der Tradition über Johannes und seine Schriften, manche fast in allen Stücken widersprechen, und eben erst bei Irenäus und allenfalls Polykrates sich alles beisammen findet, was Zahn beisammen haben möchte. Man beachte nur, wie er Ignatius zum Zeugen auch für den ephesinischen Aufenthalt des Johannes preßt. In Wahrheit ist die „Uebereinstimmung“ der Zahnschen Zeugen das Muster einer concordia discors, indem die Zeugen bald schweigen, wo andere reden, gar bald auch sogar widersprechen. Im übrigen lasse man Rätsel, welche an und für sich, was die Frage der Bezeugung des Evangeliums betrifft, zu nichts anderem dienen können, als sie zu verwickeln (wie z. B. das Rätsel der priesterlichen Stirnbinde des Johannes), bei dieser Gelegenheit auf sich beruhen. Zu diesen Rätseln kann ich die Bezeichnung des Johannes durch Polykrates als  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$  gar nicht einmal rechnen. Denn von diesen zwei Bezeichnungen berührt sich die eine so eng mit den johanneischen Schriften (zumal mit dem Evangelium), und macht die andere mit Beziehung auf

sie so wenig Schwierigkeiten, daß es gar keinen Sinn hätte, sich an ihnen bei der Beziehung der Worte des Polykrates auf den traditionellen Verfasser der johanneischen Schriften des Neuen Testaments zu stoßen. Sie passen einfach dazu. Insofern kann ich auch ihrer Auffassung bei Zahn, Forschungen VI, 213 f. in der Hauptsache nur Recht geben. Seine weite Ausdeutung des Begriffs  $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$  (von schriftlichem und mündlichem Zeugnis) kann auf jeden Fall, auch abgesehen von ihrer Willkür, als nebensächlich auf sich beruhen bleiben.

Stellt man sich auf den natürlichen und im Grunde allein methodischen Standpunkt, so wird sich wohl von selbst ergeben, daß irgend ein Grund das Zeugnis des Polykrates für das 4. Evangelium und seinen Verfasser mit dem des Irenäus in Widerspruch zu setzen nicht besteht. Nach Maßgabe des um die Zeit des Polykrates auftauchenden ersten unzweideutigen und vollständigen Zeugen für den traditionellen Johannes des neutestamentlichen Kanons, Irenäus, verstanden, ist auch Polykrates nichts anderes als ein solcher Zeuge: Der nach Kleinasien übergesiedelte Apostel Johannes hat ebendasselbe die Apokalypse, das Evangelium und die Briefe geschrieben. So erscheint Polykrates in der Reihe der Zeugen für die johanneischen Schriften mit Irenäus vollkommen gleichgeordnet. Er eröffnet neben ihm die Periode der abgeschlossenen Anerkennung des Apostels Johannes unter den apostolischen Schriftstellern.

### C. Passahstreit.

Die große Frage bei der Beurteilung des kleinasiatischen Osterstreits ist die, ob der Johannes, auf den man sich in Kleinasien berief, schon ursprünglich der Apostel war oder nicht (wie z. B. Holtzmann u. a. noch für Polycarp behaupten) der Presbyter, d. h. ob der Apostel Johannes in Ephesus war oder nicht.

In eine sehr schwierige Stellung kommt die Annahme, daß das johanneische Evangelium am kleinasiatischen Osterstreit beteiligt sei, zur anderen, daß der Apostel Johannes nach Ephesus nur durch Verwechslung mit Johannes Presbyter d. h. (nach Annahme der Bestreiter der kleinasiatischen Periode des Apostels) mit der eigentlichen Autorität des kleinasiatischen Osterbrauchs gekommen ist. Es fragt sich, wie erklärt sich der Widerspruch des Evangeliums mit dem kleinasiatischen Osterbrauch und der Berufung desselben auf den Apostel Johannes leichter? Wenn dieser in Ephesus gewesen ist oder nicht? Ohne Zweifel im ersteren Falle. Denn in diesem befindet sich das 4. Evangelium im Widerspruch mit einer Tradition, mit der es sich überhaupt im Widerspruch befindet (nämlich mit der Tradition über den Apostel). Im anderen Falle läßt sich die Berufung der kleinasiatischen Kirche auf den Apostel nur sehr künstlich erklären, zumal dieser Erklärung das 4. Evangelium im Wege steht. Daß sowohl das Evangelium als der



kleinasiatische das Passah feiernde Apostel Johannes künstliche Produkte Kleinasiens sein sollen, ist seltsam. Man möchte zweifeln, daß das 4. Evangelium in Kleinasien ursprünglich als ein Werk des Apostels Johannes hat gelten wollen oder gegolten hat. Der Widerspruch des 4. Evangeliums mit einem ursprünglich in Kleinasien den eigentümlichen asiatischen Brauch einführenden Apostel Johannes ist einfacher als mit einem Apostel Johannes, der erst später in dieses Ansehen kam. Oder besteht der Widerspruch zwischen dem kleinasiatischen Brauch und dem Evangelium nicht, der dann mit dem Apostel Johannes in Wahrheit überhaupt nichts zu schaffen hat, und war die Berufung auf den Apostel Johannes (d. h. auf das johanneische Evangelium) begründet?

**Apologetik:** Ritschl, attkatholische Kirche S. 122 ff. (2. Aufl.) bezweifelt die Glaubwürdigkeit der Tradition des Polykrates über die Art der Osterfeier des Johannes. — Schürer, Zeitschrift für die historische Theologie 1870 S. 274 f., vgl. S. 257 f. — welcher übrigens für seine Person die Frage der apostolischen Abfassung des 4. Evangeliums für eine offene erklärt (S. 275) — indem er den Anschluß an die gesetzliche jüdische Passahfeier für das ursprünglich einzige Motiv der kleinasiatischen christlichen Passahfeier macht und in bezug auf Johannes, sich dahinter zurückziehend, daß wir nirgends erfahren, warum Johannes den 14. Nisan gefeiert habe<sup>1)</sup>, auch für ihn das Gesetz allein bestimmend sein läßt, aber nicht auch den Vorgang Christi, gelangt dazu, das persönliche Verhalten des Johannes für gleichgültig gegen die Chronologie der Leidensgeschichte und gegen den Widerspruch der Evangelien darüber zu erklären. Johannes habe zu seiner Zeit weiter nichts als das jüdische Passahfest gefeiert und weiter habe man zu Polykrates' Zeit darüber nichts gewußt. Seine Feier habe aber mit dem Datum des Todes Jesu und seiner Einsetzung des Abendmahls gar nichts zu tun gehabt. Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 p. CXLIII und CXLVIII führt die Berufung der kleinasiatischen Quartodecimaner auf Johannes auf den Bericht des Leucius über Johannes zurück. Bleek, Einleitung in das Neue Testament § 98 S. 310 ff. der 4. Ausg. Reuß, Gesch. der heil. Schr. Neues Testaments § 226 (I, 233 der 5. Aufl.). — Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 51, 3 S. 593 f. Unter den hier geltend gemachten Gründen ist erheblich nur, daß Polykrates von Ephesus, der doch unzweifelhaft das 4. Evangelium schon gekannt hat, sich auf den Apostel Johannes für den kleinasiatischen Brauch berufen hat. Allein entscheidend ist das gar nicht, wenn doch diese Berufung überhaupt auf einem Irrtum, der Verwechslung des Apostels mit dem Presbyter beruhte. Polykrates fuhr fort zu tun, was schon Polykarp getan hatte, obwohl inzwischen das Evangelium nach Johannes ihn irre machen konnte. Das Auffallende liegt aber nicht sowohl darin, daß Polykrates keinen Widerspruch zwischen dem kleinasiatischen Brauch und 4. Evangelium wahrnahm, sondern daß ihn das gegenseitige Verhältnis beider an der Identifizierung des Johannes Presbyter mit dem Apostel nicht irre machte, welche doch noch für Polykarp wahrscheinlich nicht existierte.

**Kritik:** Auf Grund seiner eigentümlichen Auffassung des Passahstreits des 2. Jahrhunderts bestreitet Straatman, Theologisch Tijdschrift, Mei 1880 (14.

<sup>1)</sup> Allein Schürer selbst kann S. 257 nicht ganz verkennen, daß Polykrates' Tradition (bei Euseb. V, 24, 6) doch schon darüber hinausführt und irgend wie dem Johannes und seiner Osterfeier auch das Motiv des Vorgangs Christi unterlegt. Schürer hilft sich freilich damit, daß er schließlich Polykrates nicht glaubt und ohne weitere Begründung annimmt, Polykrates habe von Johannes nichts anderes als die Tatsache gewußt, daß er den 14. Nisan gefeiert, wonach also die weitere Meldung, daß er es nach Maßgabe des Evangeliums getan, ohne Begründung und von Polykrates willkürlich herausgenommen wäre. Uebrigens tritt Schürer mit seinem Zweifel gegen Polykrates' Tradition in Ritschls Fußstapfen.

Jaargang 3de Stuk) p. 312 f. Baur's Ansicht, daß das 4. Evangelium in dieser Frage auf römischem Standpunkt stehe und sich im Widerspruch mit des Polykrates Berufung auf den Brauch des Johannes befinde. Vielmehr sieht Straatman im 4. Evangelium „den überzeugenden Beweis“, daß der Verfasser der heidnisch-christlichen Anschauung, welche den 14. Nisan als Todes- und Auferstehungsfest zugleich feierte, anhang und so in jeder Hinsicht die Vorstellungen darstellt, die sich am längsten in Asien behauptet haben. Nach Straatman war die Auferstehung in der urchristlichen Anschauung ein unmittelbarer Ausfluß des Glaubens an seine Messiaswürde und wurde erst, als das Heidenchristentum sich vom Judentum emanzipierend den Sonntag an die Stelle des Sabbath setzte, zur Begründung der Sonntagsfeier als ein historisches Faktum aufgefaßt. Die Aufnahme der Auferstehung des Herrn am 3. Tage unter die Bestandteile seiner Lebensgeschichte zeigt, daß der Verfasser in einer Zeit lebte, als der Sonntag schon eingeführt und das Bedürfnis entstanden war, die Auferstehung als historisches Faktum über jeden vernünftigen Zweifel zu erheben. Aber auf der andern Seite nimmt die sichtbare Auferstehung Jesu darin eine so untergeordnete Stellung ein und ist, verglichen mit dem ganzen Inhalt des Evangeliums, so sehr des Wertes und der Bedeutung bar (Straatman p. 311), daß wir diese Erscheinung allein erklären können, wenn man unsere Auffassung des Passahstreits annimmt. Das ganze Evangelium atmet die Richtung, welcher Asien so lang treu geblieben ist. Da ist, angesichts des Kreuzwortes „Es ist vollbracht“, welches Johannes allein hat, das Erlösungswerk vollendet und der Tod Jesu der Beginn seiner Verherrlichung. Daß Jesus nicht im Tode geblieben, sondern zu Gott erhöht worden ist, spricht für den Evangelisten für sich selbst; es folgt notwendig aus seiner göttlichen Persönlichkeit, kraft welcher er das Leben in sich selbst hat, wie er die Macht besitzt, das Leben anzunehmen und abzulegen. Er ist an sich die Auferstehung und das Leben, weil er das fleischgewordene Wort ist. In der ganzen Abschiedsrede, wohin doch ein Hinweis auf seine leibliche Auferstehung vom Grabe so paßte, ist keine Spur von solcher Auferstehung zu entdecken. Und wer, der das sogenannte hohepriesterliche Gebet verfolgt, kann leugnen, daß Jesus darin zu seinem Vater im tiefen Bewußtsein spricht, daß sein Sterben für die Welt ein geradeswegs gerichteter Hingang zum Vater ist, und er nicht daran denkt, daß er noch in den Fall kommen soll, nach seinem Tode in Person und leiblich mit seinen Jüngern zu verkehren? Ja, der Glaube an seine Verherrlichung bei Gott ohne Dazwischenkunft einer leiblichen Auferstehung, ist beim Evangelisten so sehr mit dem Glauben an die Person des Herrn gegeben, daß für den besten seiner Schüler die leibliche Auferstehung überflüssig ist, und der auferstandene Meister sich beeilt, das Bedürfnis darnach bei seinen Jüngern abzuweisen und zu bezeugen: „Selig sind die glauben und nicht sehen“. Nur einmal finden wir im Evangelium eine direkte Anspielung auf die leibliche Auferstehung, nämlich im bekannten Wort an die Juden: „Brecht diesen Tempel ab, in drei Tagen will ich ihn aufrichten“ (2, 19). Aber da ist die Anspielung eine Deutung des Verfassers, welcher Jesus die Worte vom Tempel seines Leibes gebrauchen läßt. Mit diesen Daten ist es verhältnismäßig leicht, die Entstehungszeit des Evangeliums zu bestimmen. Es stellt den Uebergang dar, welcher erst nach dem Passahstreit vollendet wurde. Die Scheidung zwischen Judentum und Christen ist eine vollendete Tatsache, der Sonntag hat die Stelle des Sabbathes eingenommen. Aber dennoch sind Tod und Auferstehung im Bewußtsein des Verfassers noch nicht ganz als zwei besondere historische Tatsachen von einander geschieden. Der 14. Nisan ist ihm noch immer der Tag, an welchem das Erlösungswerk vollbracht ist. Dieser Tag ist ihm der wahre Passahtag, und da wir nun wissen, daß in Rom die Einführung des Sonntags durch die Versetzung des jährlich wiederkehrenden christlichen Passahfestes auf diesen Tag geschehen ist, so kann das 4. Evangelium nur in Asien entstanden sein, wo die Versetzung erst viel später Fuß faßte, sodaß selbst noch im Jahre 190 Polykrates mit Leidenschaft für die Beibehaltung eines Festtags eifern konnte, welcher in der Tat durch das Ansehen des Johannes gestützt, noch einen Schimmer seiner alten Herrlichkeit behalten hatte, als er in Folge des Vergleichs des Clemens als das heidenchristliche Passahfest der große Festtag war (p. 312—314).

#### 4. Muratorisches Fragment.

Das Muratorische Fragment ist wahrscheinlich jünger als der früheste kirchliche Bestand eines neutestamentlichen Kanons; doch ist dessen Bericht einer der ältesten seiner Art und der einzige, der sich erhalten hat. In seiner Aufzählung der 4 Evangelien, in der das 4. wiederum zuletzt auftritt, heißt es, Johannes habe, als an ihn die Aufforderung seiner Mitjünger und Bischöfe ergangen sei, ein Evangelium zu schreiben, geantwortet, sie sollten mit ihm sofort 3 Tage fasten und was einem jeden von ihnen offenbart worden sei, wollten sie sich einander erzählen. Da sei in der Nacht dem Andreas offenbart worden, Johannes solle selbst alles in eigenem Namen erzählen, doch die Jünger alle seine Arbeit durchsehen. Eine apologetische Tendenz für die Kanonizität des Evangeliums hat die Erzählung nicht (ebenso wenig wie die Stelle über die Pastoralbriefe), sondern apologetisch will der Verfasser nur die Tatsache, daß es noch ein 4. Evangelium neben den 3 andern gibt oder wie das 4. Evangelium auf Anerkennung Anspruch hat, erweisen. Vgl. überhaupt meine Schrift, Zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880 S. 140 f.

Die Legende ist sehr charakteristisch für den Standpunkt, auf den sich die alte Kirche mit der Kanonisierung eines Teiles der altchristlichen Literatur versetzt hatte. Von irgendwelchem individuellem Eigentumsrechte der Autoren konnte dabei keine Rede sein, sondern der alleinige Autor, auf dem die Autorität der kanonischen Literatur beruhte, war der heilige Geist, der Geist der Gemeinde. Daher hat auch das Joh.-Evangelium nicht als das Werk seines apostolischen Verfassers Anspruch auf sein Ansehen. In diesem Sinne stellt das muratorische Fragment auch dieses besonderste Evangelium unter die Gewährleistung des ganzen Apostelkollegiums (Z. 9 ff.), d. h. der ganzen durch die Kanonisierung der apostolischen Schriften in Hinsicht auf Inspiration privilegierten Gruppe von christlichen Schriftstellern.

¶ Ganz allein steht wohl Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 158 ff., mit seiner Meinung, der Verfasser halte den Evangelisten Johannes nicht für den Apostel. Selbst Volkmar widerspricht. S. dagegen auch Hesse, Das muratorische Fragment (1873) S. 88. 122 f. — Eine apologetische Tendenz gegen noch bestehende Zweifel an Authentie und Kanonizität des Joh.-Evangeliums geben dem Abschnitt Volkmar zu Credner a. a. O. S. 362. Hilgenfeld Einl. S. 102. Hesse S. 97 (geradezu an die Aloger denkend). Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1881 S. 115 (wie bei den Pastoralbriefen, wo es ebenso falsch ist). — Daß der Verfasser den Apostel Andreas bei der Entstehung des Evangeliums beteiligt denkt, hat nichts auffallendes, da er die Entstehungszeit für eine sehr frühe gehalten zu haben scheint. S. Hesse S. 98. — Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 389 erklärt die Legende über die Entstehung des johanneischen Evangeliums als Versuch, Joh. 21, 24 zu rechtfertigen, nämlich daß das Evangelium des Augenzeugen und Lieblingsjüngers eine Beglaubigung erhält, gibt aber eine apologetische Tendenz der Worte des Fragments zur Verteidigung des johanneischen Ursprungs des Evangeliums nicht zu (398). — Holtzmann, Einleitung 470 3. Aufl. legt dem Verfasser die Meinung bei, das Evangelium sei in Jerusalem, als sich die Apostel noch nicht getrennt hatten, geschrieben. Allein das beruht

auf einer Interpretation, die das Fragment gar zu auffallend in der übrigen Tradition isoliert und jedenfalls nur haltbar ist, wenn das Fragment so alt ist, wie Holtzmann annimmt, was mir höchst zweifelhaft erscheint. Ist Zahns Ableitung der Erzählung des Fragments aus den Akten des Leucius (Acta Iohannis p. CXXVI ff.) begründet, — wogegen freilich Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 68 ff. und auch Corssen a. a. O. S. 7 zu vgl. — so ist vollends von Holtzmanns Interpretation keine Rede. Jedenfalls ist zu beachten, was Zahn p. CXXVIII f. über Andreas beibringt.

Einzelnes: Z. 9 *Quarti evangeliorum Iohannis etc.* Harnack, Zeitschr. für KG. III, 397 Not. 1 schlägt vor zu lesen: *Quarto evangelii librum* — nach der Analogie von Z. 2, s. übrigens schon Stekhoven nach Hilgenfelds Angabe Ztschr. f. wiss. Theol. 1878 S. 26. Ganz verkehrt aber, was Harnack weiter bemerkt vom „alten Ausdruck“. Wenn der Verfasser *evangelii liber* sagt, so meint er das einzelne Evangelium. Das ist aber gar kein alter Sprachgebrauch, da dieser vielmehr unter *εὐαγγέλιον* überhaupt den ganzen Komplex der evangelischen Tradition meint. Dagegen kommt der Plural *εὐαγγέλια* (s. im Fragment Z. 17) ja auch schon bei Justin vor. — Z. 10 *episcopis suis*, d. h. den Bischöfen Asiens s. Lipsius gegen Zahn S. 68 f. 439. 510. — Z. 11: *Conjunctate mihi*. Dieses Fasten auch sonst in jener eben bezeichneten Autorengruppe bezeugt s. Zahn p. CXXIX. — Zu Z. 14: *Andreae ex apostolis* macht Zahn auf Epiphanius mon. edita et inedita cura Dreselii p. 56 aufmerksam, wo gleichfalls Andreas eine Offenbarung erhält, die er dem Joh. mitteilt. Z. 16: *Et ideo licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur*. Das et ideo rechtfertigt Hesse S. 10 gegen unberechtigte Anzweiflungen. Zu *principia* S. Hesse S. 104 nicht die Buchanfänge, sondern die Anfänge des Evangeliums selbst oder der evangelischen Geschichte. Gute Nachweise bei Hesse, wie sich die Aufmerksamkeit der altchristlichen Theologie besonders auf die Evangelienanfänge richtete S. 106 ff. Unserer Stelle besonders verwandt Pseudopolykarp unter den von Viktor von Capua mitgeteilten Fragmenten (s. Ignat. et Polycarp. epistolae, ed. Th. Zahn. Lips. 1876 p. 171 Nr. 3). Vgl. auch Harnack a. a. O. S. 394 Anm. 1 und übrigens zur Harmonistik des Fragments Tertullian adv. Marcion IV, 2 (bei Hesse nicht vollständig genug angeführt). Z. 18—20: *nihil tamen differt creditum fidei cum uno ac principali spiritu declarata sint*. — Der *principalis spiritus* = der heilige Geist Ps. 50, 12 bei Clemens Roman. I cor. 18, 12 καὶ πνεύματι ἡγεμονικῇ στήριξόν με, wo auch die Vulgata „spiritus principalis“ übersetzte. — Vgl. auch Origenes Comment. in Epist. ad Roman. Lib. VII. c. I (Opp. IV, 593 de la Rue VII, 86 Lommatsch). So richtig Hesse S. 110. — Z. 26—Z. 28: *Quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat*. Hesse übersetzt S. 118: „Was Wunder also, wenn er mit solcher Zuversicht einzelnes auch in seinen Briefen vorbringt“ und erläutert dies: „D. h. es bei Gelegenheit erwähnt, obwohl er zu der Abfassung der letzteren nicht wie zum Schreiben des Evangeliums durch eine göttliche Offenbarung angewiesen worden ist“ (118). Schon das etiam Z. 28 zeigt, daß der Verfasser in den Worten über den Brief des Johannes irgendwie wieder auf das Joh.-Evangelium zurückgreift, das ja seit Z. 9 das Hauptthema bildete. Der Zusammenhang des Abschnitts Z. 9—34 kann nur sein: in allen Evangelien sind durch Zutun des heiligen Geistes die Haupttatsachen der evangelischen Geschichte gleichmäßig bezeugt: darum hat es nichts auf sich, daß Johannes, obwohl ihm im Evangelium gewisse Stücke der anderen Evangelisten fehlen und er anders anfängt, sich für einen Augenzeugen und Hörer und Beschreiber aller — (was Joh. 20, 30 geradezu widerspricht) — Wundertaten des Herrn erklärt. Dazu ist er berechtigt, da er uno ac principali spiritu geleitet ist.

## 5. Irenäus.

Irenäus ist der erste Kirchenschriftsteller, der sich ausdrücklich über unser Evangelium ausläßt und über das Ansehen, mit dem es im Kanon gestanden hat, ein ausdrückliches Zeugnis abgibt. Adv. haer. III, 1, 1 führt er die vier kanonischen Evangelien in der Reihenfolge auf, welche die traditionelle geworden ist. Nachdem er das lukanische aufgeführt hat, sagt er über das 4.: „Darauf gab auch Johannes, der



Jünger des Herrn, der an seiner Brust ruhte, das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus aufhielt.“ An eine Distinktion von „Abfassen“ und „Herausgeben“ denkt Irenäus bei diesen Worten nicht von ferne. Schon der allgemeine Inhalt der Stelle spricht dagegen. Irenäus hat soeben die Legitimation der nach Christi Himmelfahrt in die Welt ausgegangenen Lebensverkündigung festgestellt, göttlich bevollmächtigte und ausgerüstete Lehrer sind damals als Verkündiger des Evangeliums ausgezogen. Die Tatsache belegt nun Irenäus mit dem speziellen Beispiel der vier Evangelisten, welche diesem eben angegebenen Lehramt als Autoren, als Verfasser schriftlicher Darstellungen des Evangeliums obgelegen haben. Das Vornehmen dieser Autoren ist zwar trotz seiner allgemeinen Gleichheit von Irenäus nicht bei Allen mit Einem und demselben Ausdruck wiedergegeben. Doch hat der darin vorgenommene Wechsel gar keine wesentliche Bedeutung für den Sinn des von Irenäus hier beabsichtigten allgemeinen Zeugnisses über die Evangelien des Kanons und ihre Entstehung. Matthäus, Markus, Lukas und Johannes sind nach ihm mit ihren Evangelien Lehrer der eben angegebenen Art, und zwar als Verfasser schriftlicher Verkündigung des Evangeliums, aus dem vorherbezeichneten allgemeinen Kreise von Lehrern des Evangeliums herausgetreten, aber doch indem sie unter sich sich vollkommen gleich zu den Werken verhalten, auf welchen ihr Lehreransehen beruht, nämlich als Autoren, sodaß Johannes als sich zu seinem Evangelium nicht anders verhaltend hingestellt wird wie die Synoptiker zu den ihren. Dagegen ließe sich der vorliegende Wechsel des Hauptverbuns, der Irenäus gefallen hat, nur dann anführen, wenn unter den von ihm gewählten Verben ein solches wäre, das sich zur Wiedergabe des Autorenbegriffs überhaupt nicht eignete. Allein auch ἐκδιδόναι ist ein solches Verbum nicht. Denn ist auch bei einer Autorentätigkeit Herausgeben ein anderes Stück als Aufzeichnen, so ist doch klar, daß jenes so gut wie dieses dienen kann zur allgemeinen Bezeichnung des Autorentums. Ἐκδιδόναι in einem beschränkteren, es von γραφήν ἐκφέρειν ἐγγράφως παραδιδόναι und ἐν βιβλίῳ κατατιθέναι absondernden Sinne zu nehmen, würde aber unter diesen Umständen nur dann begründet sein, wenn entweder der allgemeine Inhalt des Satzes eine solche Unterscheidung nahe legte — wovon aber für den vorliegenden Fall das Gegenteil eben dargelegt worden ist — oder wenn ἐξέδωκε eine adverbielle Bestimmung erhielte, welche den Inhalt der Begriffe γραφήν ἐκφέρειν usw. dafür ausschloße. Allein da auch ἐν Ἐφέσῳ διατίβων in keiner Weise die Aufzeichnung des Evangeliums durch Johannes ausschließt, so ergibt sich wiederum, daß die im Verhältnis zu den vorausgehenden parallelen Begriffen beschränkende Auffassung des ἐξέδωκε im Text des Irenäus absolut unveranlaßt ist. So bleibt es dabei, daß im allgemeinen Inhalt der ganzen Stelle und ihrem Zusammenhang die ganze Distinktion der Verfasser- und Herausgeberqualität eines Autoren völlig bodenlos ist und demgemäß denn auch kein natürlicher Leser

hier etwas von dieser Distinktion erwarten und an etwas anderes bei Johannes hier bezeichneter Stellung zu seinem Evangelium denken wird, als bei den zuvor genannten 3 Evangelisten. Aber dazu kommt, daß abgesehen vom allgemeinen Inhalt des vorliegenden Satzes des Irenäus auch aus formellen Gründen die Zahnsche Pressung von ἐξέδωκε darin absurd erscheint. (Einleitung II, 493. S. 496 der 2. Auflage und dazu S. 500). Vergleicht man die allgemeine Struktur der viergliedrigen Satzreihe, die wir hier vor uns haben, so ist sofort ersichtlich, daß ἐξέδωκε in seinem Gliede genau dieselbe Stellung einnimmt, wie γραφήν ἐξίτηκεν, ἐγγράφως παραδέδωκε und ἐν βιβλίῳ κατέθετο in den ihren, ohne daß Irenäus auch nur mit einem Jota diesen Parallelismus beschränkte. So entfällt auch von dieser Seite jede Veranlassung, die wesentliche Deckung der parallelisierten vier Begriffe in Frage zu stellen.

Man kann zur Diskreditierung des Zeugnisses des Irenäus keine bessern Wege wandeln als die Zahns. Je mehr man dieses Zeugnis verherrlicht, die absonderliche Glaubwürdigkeit des Irenäus in dieser Sache, seinen absonderlichen Beruf gerade über sie Zeugnis abzulegen, anzupreisen sich befließt, um so unvermeidlicher tritt die unverzeihliche Dürftigkeit dieses Zeugnisses zutage. Ueber die Entstehung der johanneischen Schriften hat etwas Besonderes uns gerade auch Irenäus nicht zu sagen, und das erklärt sich freilich für jeden von selbst, der durchschaut hat, daß auch er schon mitten im Strom der Entwicklung der Theologie der alten Kirche steht, welche diese dem Urchristentum entfremdet hat. Irenäus hat eine eigene und selbst sehr originelle Theologie, aber in dieser Theologie ist schon so gut wie bei irgend einem Kirchenlehrer das Johanneische nur ein Bildungsreglement neben andern. Etwas spezifisch Johanneisches hat sie gerade gar nicht und steht dem Johannes nicht näher noch ferner als sonst einem Apostel, insbesondere als dem Paulus. Das johanneische Evangelium behandelt Irenäus auch nicht im geringsten anders als die andern, und gerade ein schulmäßiger ist sein Zusammenhang mit dem Verfasser nicht. Als „Schüler der Apostel“ mag Irenäus auch ein Schüler des Johannes heißen, sonst hat auch sein Zusammenhang mit Personen, die sein Verhältnis zu Johannes hätten vermitteln können, bei ihm keine Spur einer Nachwirkung hinterlassen, die ihn in besonderer Weise als Erben einer auf den Apostel Johannes zurückgehenden Tradition erscheinen ließe. Gerade auf seinen Zusammenhang mit einer sogenannten johanneischen Schule betrachtet ist er mit dem Merkmal behaftet, das freilich der johanneischen Schule überhaupt eigen erscheint, nämlich daß sie nur aus schlechten Schülern bestand. Ein solcher ist jedenfalls Irenäus im ausgezeichneten Sinn, denn man kann über Johanneisches nicht ignoranter sein als er. Alles höchst unbegreiflich, wenn man überhaupt an Irenäus eine besondere Stütze der Fabel der johanneischen Schule zu haben meint. Eben dazu ist er am wenigsten

zu gebrauchen. Entläßt man ihn aber aus den Forderungen, die man an einen Erben spezifisch johanneischer Tradition zu machen hätte, so erklärt sich von selbst, wie es mit ihm als Zeugen über die Entstehung der johanneischen Schriften steht. Wie die Kirche überhaupt, befindet sich schon er im Besitz einer zwar sehr festen, aber ihm selbst völlig unverständlichen Tradition. An dieser für ihn bestehenden Unverständlichkeit der Tradition hängt auch ganz natürlich seine Unfähigkeit, sie noch irgend einem Andern zu erklären. So ist z. B. bei der irenäischen Nachricht über die Abfassung des 4. Evangeliums in Ephesus nicht ihre Bestimmtheit die Hauptsache und das eigentlich Lehrreiche, sondern daß Irenäus selbst an dieser Bestimmtheit nicht mehr hat als sie selbst. Kurz, schon was Irenäus über die johanneischen Schriften tradiert, ist nicht die oder überhaupt eine Lösung des Rätsels dieser Schriften, sondern das Rätsel selbst. Sein Zeugnis leuchtet weit voran in die Folgezeit hinein, hinter sich läßt er nur Finsternis bestehen. Er schon weiß, was nach ihm alle Welt gewußt hat, und hat für die Folgezeit alle Respektabilität eines Urahns, nichts kann aber diese Respektabilität ernstlicher gefährden als ihn von seiner Vergangenheit zum Sprechen zu bringen. Da z u ist er nicht da. — Darin ist vielleicht am kürzesten Schwäche und Stärke seines Zeugnisses ausgesprochen, und damit auch sein Ansehen erklärt, kenntlich gemacht, was in diesem Ansehen verdient ist und was auf eitel Schein beruht. Irenäus läßt die Kirche bei ihrem auf dem Kanon beruhenden Glauben an das 4. Evangelium nirgends im Stich, wenigstens bei keinem für diesen Glauben in Betracht kommenden Hauptpunkte, aber er hilft ihr auch in keinem. Wem als Apologet vor allem jener Glaube angelegen ist, wie Zahn, sieht nur das Erste und verschließt beide Augen gegen das Zweite, reißt sie aber damit Anderen, die unbefangener sind, nur auf.

Was nennt P. Corssen „Zurückhaltung des Irenäus“? Irenäus hatte zwar die Mittel dazu über das Joh.-Evangelium etwas zu wissen, mehr als die Folgezeit, mehr als schon der muratorische Fragmentarist, der nach Corssen chronologisch von der Entstehungszeit des 4. Evangeliums zwar kaum mehr als Irenäus abstand, wohl aber geographisch von dessen Heimat, aber von diesen Mitteln hat er keinen aus Mitteilungen aus diesen Mitteln erkennbaren Gebrauch gemacht. Was er aber hiernach seinem Verhalten nach entweder gar nicht besaß (das Wissen) oder nicht besitzen und auch nicht in einer für andere noch greifbaren Form hinterlassen wollte, haben Spätere nur noch viel weniger als er besitzen können, und so ist es gekommen, daß er zu dem, was Corssen „eine tatsächliche Ueberlieferung über die Abfassung des 4. Evangeliums“ nennt, d. h. eine historisch begründete, niemals gekommen ist. Irenäus hat die Mittel zu ihrer Begründung (aus welchen Gründen dies auch geschehen sei) verschmäht, der Folgezeit haben schon die Mittel gefehlt. Corssens Meinung, so wie ich sie verstehe, läßt sich kurz in die Worte fassen: „Es hat eine ‚tatsächliche‘, d. h. für geschichtliches Denken in Betracht kommende „Ueberlieferung“ über das 4. Evangelium nie gegeben, weil schon Irenäus ‚tatsächlich‘ sie nicht hat“. Weiter gekommen als nach Obigem in seiner Abhandlung über die Monarchianischen Prologe vom J. 1896 scheint mir Corssen mit seiner Schätzung des Zeugnisses des Irenäus für das 4. Evangelium auch in der Abhandlung: Warum ist das 4. Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 2. Jahrgang (1901) S. 202 ff. nicht, wo er, nachdem er S. 263 zusammenfassend festgestellt hat, worauf sich das Zeugnis des Irenäus über das

4. Evangelium „beschränkt“, nämlich auf „die Erklärung, daß das Evangelium von Johannes dem Schüler des Herrn in Ephesus zur Bekämpfung der Kerinth und der Nikolaiten geschrieben sei“ (adv. haer. III, 1, 1. 2, 1)“ (S. 203) und nur, zur Gewinnung irgend einer dem Irenäus nachweislichen bekannten Bestätigung dieser Tradition in eine Untersuchung darüber eintritt, ob „in den Kreisen der Presbyter des Irenäus“ diese Bestätigung zu finden ist, als den einzigen, in welchen sie nach Irenäus' eigener „Behauptung, daß diese Kreise den Apostel Johannes gekannt haben“ sich suchen läßt, nämlich ob diese Presbyter etwas davon gewußt, „daß und warum der Jünger Johannes das Evangelium geschrieben habe“, und damit als Zeugen für die Existenz einer Tradition dieses Inhalts eintreten können. „Hat es aber irgend eine Tradition gegeben, daß und warum der Jünger Johannes das (4.) Evangelium geschrieben habe, so muß sie in den Kreisen der Presbyter des Irenäus gesucht werden, die nach Irenäus' Behauptung den Apostel Johannes persönlich gekannt haben.“ Wie steht es mit diesen Presbytern des Irenäus? Gewöhnlich soll Irenäus V, 36, 2 beweisen, daß die Presbyter Joh. 14, 2 als Herrenwort zitieren. Allein mag auch hier aus dem 4. Evangelium zitiert sein, so ist doch nicht zugleich „etwas darüber festgestellt, unter welchem Namen die Presbyter das Evangelium gelesen haben“ (Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 1 S. 319 der 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1901). Vgl. zur Behandlung der Stelle auch P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896 S. 109 f. Die schärfste Kritik des vermeintlichen Zeugnisses der Presbyter des Irenäus über die Herkunft des 4. Evangeliums hat jedenfalls P. Corssen a. a. O. S. 106 ff. geliefert. Eine Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium gesteht er ihnen überhaupt nicht zu, da er weder eine Abhängigkeit der Presbyter von Joh. 8, 57 bei Iren. adv. haer. II, 22, 5 noch von Joh. 14, 2 bei Irenäus adv. haer. V, 36, 2 anerkennen will (S. 106 ff.), und was ihre sonstigen, zu Irenäus getanen Bezeugungen über Johannes betrifft, wenigstens in betreff dessen Ansicht über das von Christus erreichte Lebensalter bei Irenäus II, 22, 5, sie für „betrogene Betrüger“ erklärt (S. 109). Doch s. hiergegen Jülicher, Göttinger gel. Anzeigen 1896 S. 845 ff., der nicht nur gegen die zuletzt angeführte Taxierung der Presbyter durch Corssen protestiert (S. 845), sondern an Irenäus II, 22, 5 und V, 36, 2 als Zeugnisse für Berufungen der Presbyter auf das 4. Evangelium festgehalten wissen will (S. 847 f.) und demgemäß die Annahme der Bekanntschaft der Presbyter mit dem Evangelium für „viel wahrscheinlicher als die gegenteilige“ hält (S. 847). Auch mir scheint die Art wie Corssen, den Anspruch der Presbyter auf persönlichen Verkehr mit dem Apostel Johannes (bei Iren. II, 22, 5 V, 33, 3) dahingestellt lassend, doch ihnen Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium bestreitet, auf jeden Fall aber, daß sie sich „Rechenschaft“ über das Verhältnis des Evangeliums zu dem ihnen bekannten Johannes „gegeben“ (S. 110), höchst bedenklich. Muß nach Irenäus II, 22, 5, V, 36, 2 in der Tat höchst wahrscheinlich bleiben, daß die Presbyter des Irenäus etwas vom 4. Evangelium gewußt haben, so wird es aber auch höchst unwahrscheinlich, daß Irenäus von ihnen über diese Schrift nichts gehört hat und in diesem strengen Sinn, wie Corssen überhaupt behauptet, eine Tradition über das Evangelium noch gar nicht vorgefunden hat. Irenäus' Zeugnis über das Evangelium, von dessen „Zurückhaltung“ eben Corssen S. 104 spricht, macht vielmehr den Eindruck, daß Irenäus mehr zu sagen hatte als er zu sagen für gut findet. — Zu den bedenklichsten Annahmen Corssens gehört auch die, daß die Presbytertraditionen des Irenäus überhaupt durch Papias vermittelt sind (S. 107). Dornier, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 216 f. meinte noch aus dem Papiaszitat V, 33, 4 ohne weiteres die Herkunft aller Presbytertraditionen des Irenäus erschließen und sogar die Zitierung von Joh. 14, 2 bei Irenäus V, 36, 2 in die Exegesen des Papias praktizieren zu dürfen (a. a. O. S. 217 Anm. 56). Ein so leichtfertiges Verfahren, schon damals von Zeller, Theologische Jahrbücher 1845 S. 594 f. gerügt, wird gegenwärtig kaum irgendwo noch für statthaft gelten. Gerade die Johannestradi tion des Irenäus scheint vielmehr den in zwischen (seit Papias) erfolgten Eintritt eines neuen Elements in den Traditionsstrom zu verraten, und die Quelle dieses neuen Elements könnte mindestens zum Teil sehr wohl bei Irenäus' Presbytern gesucht werden. Geht aber Corssen a. a. O. S. 109 f. jedenfalls zu weit, indem er Iren. adv. haer. V, 36, 1 f. nicht als Beweis für die Bekanntschaft der Presbyter des Irenäus mit dem 4.



Evangelium anerkennt, so hat er doch vollkommen Recht mit seiner Hervorhebung des Widerspruchs, in welchem die von den Presbytern gegebene Deutung von Joh. 14, 2 mit der Stelle steht. Wird dieser beachtet, so ist die Stelle des Irenäus auch dafür ein Beweis, daß seine Presbyter schon auf einem dem 4. Evangelium ganz entfremdeten, seinem Verständnis fern gerückten Standpunkt standen. Vgl. darüber schon K. R. Köstlin, Theologische Jahrbücher 1850 S. 15 f.

In Hinsicht auf das Interesse des Zeugnisses des Irenäus für die Herkunft des 4. Evangeliums behandelt A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1 S. 333 ff. die „Presbyter“-zitate des Irenäus mit erfreulicher Unbefangenheit. Nur in einer Beziehung läßt diese Unbefangenheit zu wünschen übrig. Zwar beginnt Harnack hier seine Kritik des Irenäus mit der Beschwerde über die „Geheimnistuerei“ des Irenäus (S. 333 n. 2). Allein diesen von ihm selbst mit großer Emphase vorangestellten und in der Tat sehr wichtigen Gesichtspunkt verliert Harnack weiter nur allzuvollständig aus den Augen, und kehrt fälschlicherweise den anderen des objektiven Wissens des Irenäus ganz überwiegend hervor, und statt vor allem die Entwertung des Zeugnisses Irenäus' über das 4. Evangelium auf die Zweifelhaftheit seines guten Willens die Wahrheit zu sagen zu stellen, kehrt er im weiteren Verlauf jener Entwertung vielmehr den Gesichtspunkt der bloßen Mittelbarkeit des Zeugnisses des Irenäus einseitig hervor, als hänge die Wertlosigkeit dieses Zeugnisses vor allem daran, daß Irenäus weder mit Schriften der Presbyter, noch mit ihnen selbst etwas zu tun gehabt, sondern von ihnen überhaupt nur durch Papias gewußt habe. Allein eben das ist, selbst wenn Harnacks Beweis dieser Abhängigkeit des Irenäus über jedem Zweifel stünde, hier Nebensache. Wichtiger als die Bedenklichkeit des Wissens des Irenäus ist auf jeden Fall ein Zweifel an seiner Bereitwilligkeit davon Gebrauch zu machen, sobald man wie Harnack diesen Zweifel vorlegen zu können meint. An der „Lockerheit“ des Verhältnisses des Irenäus zu den Presbytern, wie es bei Harnack sofort im Anfang seiner Auseinandersetzung S. 334 Anm. ob. hervortritt, wird die Verdächtigkeit und Dürftigkeit des Zeugnisses des Irenäus über Johannes und sein Verhältnis zum Evangelium von Harnack nur verkehrter, jedenfalls ganz willkürlicher Weise so ausschließlich gehängt. Dafür zieht Harnack a. a. O. S. 656 ff. zunächst mit aller Unbeirrtheit die Konsequenzen jener früheren Ausführungen für den Wert des Irenäuszeugnisses in Betreff des 4. Evangeliums. Hat Irenäus zu den Presbytern der vermeintlichen johanneischen Kreise Kleinasiens unmittelbare Beziehungen gar nicht gehabt, sondern nur durch Papias und dessen Exegese vermittelte, überdies aber diesen Papias nur irtümlich für einen Schüler des (Apostels) Johannes (s. Iren. adv. haer. V, 33, 4) gehalten, so ist es freilich kein Wunder, daß er von den johanneischen Schriften so wenig was ihren Ursprung aufzuhellen vermöchte, weiß, und nicht abzusehen, wie man seine Autorität in der „Johannesfrage“ nicht mit Harnack für „eliminiert“ halten (S. 657), ja sie nicht mit ihm aus der Reihe der für die Herkunft des johanneischen Evangeliums abhörensweisen Zeugen geradezu „ausscheiden“ lassen soll (S. 659). „Schrumpft“ diese Autorität für Harnack doch „fast auf den einen Punkt zusammen, daß Irenäus den Polykarp vom Apostel Johannes und anderen direkten Herrenschülern als seinen Lehrern als Knabe sprechen gehört haben“ will, vgl. den Brief an Florin bei Eus. Kirchengeschichte V, 20, 6, wobei Irenäus überdies auch in diesem Einen Punkte sich noch immer in demselben Grundirrtum über den kleinasiatischen Johannes befunden haben soll wie adv. haer. V, 33, 4 in Hinsicht auf die Johannesschülerschaft des Papias (S. 657). Aber kaum ist Harnack mit dieser Entwertung des Irenäuszeugnisses fertig, so erschrickt er selbst vor seiner Leistung und schickt sich unverzüglich an zurückzubremmen und nachdem er die Autorität des Irenäus „fast ganz“ hat „verschwinden“ lassen, ihn wieder aus der Versenkung hervorzuziehen (S. 657 unt.). Er empfindet eine Einbuße, die ihm „reichlich durch die Einsicht aufgewogen wird, daß die Zitate von Sprüchen der Presbyter, in denen diese als Schüler der Apostel oder als solche bezeichnet werden, die den Johannes gesehen und Herrenworte von ihm gehört haben, auf das Werk des Papias zurückzuführen sind“ (S. 657 f.), so daß Irenäus, kann er auch selbst für das johanneische Evangelium nicht viel leisten, doch in Papias einen Ersatzmann für sich stellen zu können scheint.

Das auf Polykarp sich stützende Zeugnis des Irenäus für die Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes, ist, durch die Tatsache, daß der mit

Polycarp einst verkehrt habende Johannes adv. haer. III, 3, 4 gar nicht Apostel, sondern Herrenjünger heißt, und damit die Identität des polycarpischen Johannes mit dem Apostel unerweislich macht, entwertet, und ebendasselbst ist bei der Untersuchung der Ansprüche des 4. Evangeliums auf apostolische Abfassung die „entscheidende Bedeutung“ der angeführten Stelle, von der Jülicher (Einleitung in das Neue Testament § 31, 1 S. 322 der 3. Aufl. 1901) spricht, fraglich. Die Stelle entscheidet nicht gegen die Apostolizität des 4. Evangeliums, wohl aber gegen die Erweisbarkeit dieser Apostolizität aus Irenäus. Gerade Irenäus schließt die sonst schon im kirchlichen Altertum auftretende Annahme des Unterschiedes eines in früher Zeit in Asien hervortretenden Johannes vom gleichnamigen Apostel nicht aus, so überzeugt er auch ist, von der Abfassung des Evangeliums durch den Apostel. Auf jeden Fall gilt Jülicher Irenäus als der Erste, der den lang in Asien lebenden Jünger Johannes (sei er nun in Wirklichkeit der Zebedäide oder der Presbyter Johannes) als den Verfasser des 4. Evangeliums bezeugt hat (S. 324).

W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, S. 42 muß zugeben, daß Irenäus die johanneischen Schriften des Kanons für Werke des Apostels halte, (was er S. 39 zu bezweifeln augenscheinlich sehr bereit ist) wenn er doch den Papias nach Eus. KG. III, 39, 7 für einen Schüler des Apostels Johannes gehalten hat, gegen sein eigenes Zeugnis (bei Eus. KG. III, 39, 4), wonach Papias ein Schüler des Presbyters gewesen wäre) — welche Meinung dann freilich auch Bousset nur auf „Verwechslung“ des Apostels Johannes und des Presbyters zurückführen kann. Ein „Irrtum des Irenäus“, den Bousset für „klein und verzeihlich“ erklärt, (S. 42), jedenfalls nicht zur Stützung des Zeugnisses des Irenäus für die Apostolizität des 4. Evangeliums (die ja Bousset selbst nicht annimmt), sondern um Irenäus als Zeugen von einigem Wert für einen Johannes Presbyter in Kleinasien noch zu behalten. Allein dieser Johannes Presbyter in Kleinasien ist auch bei Bousset nicht mehr als eine grundlose Gelehrtenfabel. Jedenfalls kann die Johannespresbyterhypothese bei den johanneischen Schriften nur dazu führen, Irenäus' Zeugnis über diese Schriften zu entwerten. Wenigstens die für ihre Hypothesen bei seiner Entschuldigung interessierten Gelehrten können das nicht ändern.

Daß Irenäus Aussage über Papias als eines ἀκουστής des (Apostels) Johannes adv. haer. V, 33, 4 auf einer „Verwechslung“ des Apostels mit dem Presbyter des Namens beruhe, ist unter modernen, kritisch sein wollenden Lesern der altkirchlichen Literatur ein altes und sehr verbreitetes, neuestens auch, wie gezeigt, sich noch bei Bousset behauptendes Gerede, wiewohl es sich sehr fragt, ob dieses Gerede noch einen weiteren Grund hat als das Vorurteil, das man sich bei der Lektüre der angeführten Stelle des Irenäus durch Eus. KG. III, 39 hat auflösen lassen, also die Tatsache, daß man Iren. adv. haer. V, 33, 4 nur noch mit einer Brille zu lesen anfing, die man durch Euseb. a. a. O. sich reichen läßt, obwohl es selbst fraglich ist, ob auch nur Eusebius selbst diese Brille hatte, um sie weiter zu geben. Die oft gehörte Rede, daß Irenäus, den Papias als „Hörer des (Apostels) Johannes“ bezeichnend, diesen Apostel mit dem gleichnamigen Presbyter, dessen Papias in den von Eus. KG. II, 39, 3. 4. zitierten Worten der Vorrede seiner „Exegesen“ gedenke, verwechsle, beruht nur auf einer höchst unachtsamen Lektüre der Auseinandersetzung des Eusebius mit der Aussage des Iren. adv. haer. V, 33, 4. KG. III, 39, 1—7. Sie entstellt auch bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 352, dessen Kritik der Tradition über den vermeintlichen Johannes Presbyter in Kleinasien. Man hält sich durch diese Stelle für berechtigt, den Worten des Iren. adv. haer. V, 33, 4 eine Beziehung auf jene Worte des Papias unterzulegen, von der es höchst fraglich ist, ob sie nur Eusebius selbst annahm. Dessen Worte werden gewöhnlich so verstanden, als ob Eusebius seine Meinung über die Worte der Vorrede des Papias, nach welcher dieser ein Hörer nicht des Apostels, sondern des Presbyters Johannes gewesen, dem Irenäus gegen seine entgegengesetzte andemonstrieren wolle und in diesem Sinne den Irenäus aus Papias korrigiere, nämlich den Irenäus, eines Mißverständnisses der Papiasstelle überweise. Dies tut nun aber Eusebius a. a. O. augenscheinlich keineswegs. Woher Irenäus seine adv. haer. V, 33, 4 ausgesprochene Meinung über Papias hat, sagt Irenäus selbst mit keinem Wort, und es fällt Eusebius auch gar nicht ein, diese Meinung

aus der Vorrede des Papias abzuleiten. Wohl korrigiert er den Irenäus aus dieser Vorrede, aber mit nichts vom Standpunkt der bestimmten Meinung, die er, Eusebius sich daraus über die Schülerschaft des Papias gebildet hat, sondern ganz nur aus dem allgemeinen Sinn dieser Vorrede. Vollkommen dahingestellt lassend, was zu entscheiden Irenäus wie gesagt ihm gar keine Möglichkeit bot, hält er dem Irenäus direkt und zunächst nichts weiter entgegen, als daß die Vorrede des Papias sich zu seiner Meinung überhaupt ausschließend verhalte, daß Papias ein Schüler des Apostels Johannes darum nicht sein könne, weil er laut einer Stelle seiner Vorrede überhaupt ein Schüler des Apostels gar nicht gewesen sei, sondern was er von deren Glauben erkundet habe, nicht von ihm selbst, sondern von ihren Freunden (oder Schülern) vernommen habe (§ 2). Papias lasse in seiner Vorrede erkennen, „daß er keineswegs ein Schüler der heiligen Apostel gewesen sei, sondern daß er den Glauben (τὰ τῆς πίστεως) von ihrem Schüler (γνώριμοι) überkommen habe“. Wovon sich aus der von ihm gemeinten Stelle zu überzeugen Eusebius nun seinen Lesern überläßt, indem er sich damit begnügt, ihnen die Stelle vorzulegen (§ 34), ohne selbst auch nur mit einem Worte seinen § 2 gezogenen und gegen Irenäus gekehrten Schluß weiter auszuführen. Damit bricht er aber mit seiner direkten Polemik gegen Irenäus Meinung von Papias vollkommen ab. Was § 5 noch folgt, ist ein neuer Punkt, der Irenäus selbst und indirekt nichts mehr angeht. Das letztere beweist sich selbst, sobald man die Schärfe der Zuwendung des Eusebius zu einem neuen Punkte seiner Argumentation beachtet. „Hier muß man auch beachten“, d. h. in der eben angeführten Stelle muß man, nachdem man sich von der allgemeinen Widerlegung die daraus Irenäus' Meinung erfährt (auch καὶ „noch dazu“ oder weiter) beachten, daß Papias an eben dieser Stelle allerdings vom Apostel Johannes redet, aber daneben auch noch von einem zweiten, und unter ihnen diesen, nicht den Apostel als seinen Lehrer erscheinen läßt, nur bei diesem zweiten sich zu einem unmittelbaren Umgang mit ihm bekennt, sodaß auch die angeführte Stelle der Annahme des Irenäus über das Verhältnis des Papias zum Apostel Johannes zuwider ist. Da nun aber Eusebius den hier unterstrichenen Abschluß seiner Argumentation wiederum ganz seinem Leser überläßt, sich damit begnügt, nur dessen „Aufmerksamkeit“ anzurufen, den Irenäus aber bei dieser neuen Wendung seiner Argumentation ganz aus dem Spiele läßt, so ist klar, daß es ihm auch von § 5 an gar nicht mehr um direkte Belehrung des Irenäus zu tun ist, daß er gar nicht daran denkt, ihm sein ἀποδοτιγὴς Ἰωάννου als Ergebnis eines sich Wegsetzens über den besonderen Schluß, den er (Eusebius) auf die angeführte Stelle des Papias baut, vorzuhalten; vielmehr gerade diesen besonderen Schluß behandelt Euseb. KG. III, 39, 5 ff. durchaus nur als seine nur ihn und seinen Leser angehende Privatmeinung, über die er sich nur mit diesem Leser zu verständigen hat und sich zu verständigen hofft. Der Gang seiner Argumentation gegen Irenäus an der vorliegenden Stelle seiner KG. III, 39 verläuft also in zwei von Eusebius selbst mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit auseinandergehaltenen Gliedern: Irenäus ist mit seiner Meinung über das Verhältnis des Papias zum Apostel Johannes im Irrtum 1. weil Papias nach eigener Aussage Apostelschüler überhaupt nicht gewesen sein kann (§ 2—4), 2. weil bei Papias (wie sich nach eindringender Betrachtung dieser selben Aussage ergibt) zwar Schüler eines Johannes gewesen ist, aber eines anderen (§ 5—7). Hat man hiernach Eusebius' Argumentation gegen Iren. III, 39, 1—7 in ihren ganzen Anlage richtig verstanden, so ist klar, daß er (Eusebius), jedenfalls nichts davon sagt, daß ihm Irenäus Ansicht über Papias als Ergebnis eines Mißverständnisses der Vorrede des Papias gilt. Woher Irenäus seine Ansicht hat, weiß Eusebius gar nicht und kann es auch nicht wissen, er läßt es denn auch demgemäß auf sich beruhen, und zieht sich bei ihrer Bestreitung ganz auf den Widerspruch zurück, in welchem ihm die Vorrede des Papias mit jener Ansicht zu stehen scheint. Ohne sich um Irenäus' ihm an und für sich unbekannte Interpretation der Vorrede des Papias zu kümmern, bleibt er dabei, daß Iren. ad. haer. V, 33, 4 eine Annahme vertritt, die sich damit nicht verträgt. Ist dem aber so, so ist klar, daß damit auch die Annahme, Irenäus' Meinung über Papias und sein Verhältnis zum Apostel Johannes beruhe auf einer Verwechslung dieses Apostels mit dem gleichnamigen Presbyter, vollkommen bodenlos wird. Denn mit Eus. KG. III, 39 ist die einzige Grundlage, auf die man sich für solche Annahme berufen kann, entzogen, freilich damit auch jede unmittelbar aus Eus. KG. III, 39 zu gewinnende Einsicht

in die Konsequenzen, welche sich aus dieser Stelle für Irenäus' Zeugnis über die Herkunft des 4. Evangeliums ergeben. Denn freilich die oben vorgetragene Deutung der Argumentation des Eus. KG. III, 39, 1—7 läßt einstweilen und zunächst noch zwei kapitale Fragen unbeantwortet, 1. woher hat Irenäus seine Ansicht über Papias? 2. Inwiefern hat Eusebius Recht gegen ihn? Das ist auf keinen Fall ein Einwand gegen jene Deutung, die sich aus dem Text des Eusebius begründet, und nicht durch Konsequenzen, die außerhalb dieses Textes liegen, erschüttelt werden kann; auch wird hier nicht zur ferneren Unterstützung dieser Deutung auf Beantwortung der als noch offen eben anerkannten Fragen weiter eingegangen, sondern lediglich im Interesse der Schätzung des aus Irenäus zu gewinnenden Zeugnisses über die johanneischen Schriften.

Ich beginne mit der zweiten der Fragen, als der für die Beurteilung der ersten präjudizierlicheren und insofern hier wichtigeren: inwiefern ist Euseb. KG. III, 39 gegen Irenäus im Recht? Ich wiederhole um größerer Deutlichkeit willen den Sinn, den diese Frage hier, unter der Voraussetzung des oben über die allgemeine Anlage der Argumentation des Eusebius Vorausgeschickten, noch allein haben kann: Inwiefern hat Eusebius mit seinem Widerspruch gegen Irenäus' Behauptung, daß Papias ein Schüler des Apostels gewesen, Recht? nicht: Wer von ihnen hat in seiner Interpretation der Vorrede des Papias Recht? Denn diese Frage hat, da eine Interpretation des Irenäus überhaupt nicht vorliegt noch in Betracht kommt, hier gar keine Statt mehr. Um so mehr jene andere, mit der uns auseinanderzusetzen uns sogar durch jene unsre Begründung ihrer scharfen Abgrenzung nur wesentlich erleichtert ist. Denn unsere Antwort kann nun lauten: Eusebius ist allerdings im Recht, aber doch nur mit dem Einen der zwei von uns in seiner Argumentation unterschiedenen Gliedern. Nämlich mit dem allgemeinen Eindruck gewisser Worte der Vorrede des Papias, die er gegen Irenäus kehrt III, 39, 2—4. Unzweifelhaft ergibt sich aus den hier zitierten Worten des Papias, was Eusebius daraus entnimmt und § 2 gegen Irenäus einhält: Papias Verkehr mit den Aposteln ist kein unmittelbarer gewesen. So weit ist, was Eusebius gegen Irenäus einwendet, unwiderleglich. Aber ebenso vollkommen im Unrecht ist er mit dem 2. Gliede seiner Bestreitung des Irenäus, wenigstens sofern auch diese auf Ausschließung des Apostels Johannes als Lehrers des Papias gerichtet ist (s. die Zusammenfassung des Inhalts dieses zweiten Gliedes oben S. 155 f.). Denn davon, daß Papias den Johannes Presbyter als seinen persönlichen Lehrer bezeichne, daß er nicht des Apostels, sondern des Presbyters ἀντίχριστος sei, ist in den angeführten Worten des Papias keine Rede.

Ist nun aber hiernach Eusebius in der Hauptsache gegen Irenäus unzweifelhaft im Recht, nämlich daß Papias ein Hörer des Apostels aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ist, so hat die andere der hier noch zu beantwortenden Fragen (woher Irenäus seine Angabe über Papias habe) nur noch ziemlich untergeordneten Wert. Man müßte denn Zahns Interesse daran haben, nach welchem Irenäus nun einmal zum Bestehen der Apologetik des 4. Evangeliums mit jener Angabe Recht haben muß. Doch kann man aus Zahns Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 119 sehen, daß es gerade auf seinem apologetischen Standpunkt keine Angabe gibt, die ihm noch irgend Verlegenheit bereiten könnte, keine, die sich nicht für ihn von selbst beantwortete. — In der Tat ist die Frage, woher Irenäus, was er adv. haer. V, 33, 4 von Papias sagt, habe, nicht zu beantworten. Man kann unter diesen Umständen für die ganze Frage nichts besseres tun, als das Aufkommen falscher oder auch nur nachweislich eingebildeter Antworten darauf zu verhindern. Wer die Angabe des Irenäus auf Verwechslung des Apostels und des Presbyters Johannes zurückführt, hat erst zu beweisen, wie Irenäus zu dieser Verwechslung kommen konnte. Daß sie auf den Worten der Vorrede des Papias, den Eus. KG. III, 39, 3. 4 zitierten beruhen und an ihnen geschehen sei, ist aus Eus. KG. III, 39, wie ich gezeigt, nicht zu begründen, und also überhaupt nur ganz willkürlich anzunehmen.

Irenäus, selbst mit dem 4. Evangelium durchaus vertraut und der eifrigste und für uns früheste Verkünder seines Ansehens in der Kirche, weiß doch über das Evangelium und seine Entstehungsverhältnisse auffallend und erstaunlich wenig, so wenig, daß es höchst wahrschein-



lich wird, er habe mehr gewußt, als er erkennen zu lassen für gut findet, und wenn auch diese seine „Zurückhaltung“, von der auch Corssen redet, nicht von der Art ist, daß er in der johanneischen Frage als „betrogener Betrüger“ zu bezeichnen wäre, so scheint mir diese Bezeichnung für ihn doch noch gerechtfertigter als für seine Presbyter, denen sie Corssen S. 109 anhängt. Ist er doch auf jeden Fall und vor jedem Anderen dafür verantwortlich, daß uns das Zeugnis jener Presbyter so außerordentlich undurchsichtig ist. An diesen Stellen ist Irenäus besonders verdächtig, klug zu schweigen und Angaben, die ihm bedenklich waren, und zwar keineswegs nur solche, die seinen Annahmen über die Apostolizität des Evangeliums direkt ungünstig waren, sondern vielleicht auch solche, die dies nur indirekt taten und mindestens Unsicherheiten der Presbyter selbst in dieser Frage verrieten, für sich behalten zu haben. — Gerade diese „Zurückhaltung“ des Irenäus über das 4. Evangelium vielmehr beweist das Vorhandensein einer (noch unsicheren) Tradition über dieses Evangelium zu seiner Zeit. Von Papias hat freilich Irenäus, was er vom 4. Evangelium zu wissen meinte, jedenfalls nicht erfahren, war aber sonst „von äußeren Zeugnissen über das Evangelium gewiß nicht so ganz verlassen“, wie Corssen S. 110 wiederholt. Auf jeden Fall ist nichts bedenklicher, als Corssens Annahme, Irenäus' Presbytertraditionen seien überhaupt durch Papias vermittelte (S. 107). Auf jeden Fall wird der leichtfertige Gebrauch des Papiaszitats bei Irenäus adv. haer. V, 33, 4 zur Zurückführung aller Presbytertraditionen des Irenäus auf Papias in älterer Kritik (z. B. noch bei Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre und Person Christi I, 216 f.) gegenwärtig kaum mehr für zulässig gelten dürfen.

Bevor man sich in eine Erwägung des Zeugnisses des Irenäus über die johanneischen Schriften einläßt, hat man sich erst ein Urteil über den Wert seines Zeugnisses, seine Glaubwürdigkeit im allgemeinen zu bilden. Was bei ihm selbst als scheinbarste Begründung seines absonderlichen Berufs über jene Schriften auszusagen besonders hervortritt, seine eigenen Angaben über die nahen Beziehungen, in denen er zu den Kreisen gestanden haben will, aus denen diese Schriften hervorgegangen, stellen einem kritischen Urteil die evidentste Grundlage für eine Entwertung seines Zeugnisses. Denn je höher man seinen Verkehr mit Johannes-schülern schätzte, um so stärker müßte die Dürftigkeit, ja Fehlerhaftigkeit dessen, was er in diesem Verkehr gelernt, auffallen. Der Beweis dieser argen Unverhältnismäßigkeit zwischen dem materiellen Inhalt des Irenäuszeugnisses über johanneische Dinge und seiner formellen Begründung ist schon längst und oft geliefert worden. Eine gute Zusammenfassung des bisher darüber Zusammengebrachten und Nachgewiesenen gibt z. B. H. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 196 und S. 472 (3. Ausgabe Freiburg i. Br. 1892). Irenäus wäre auf jeden Fall einer der kompromittierendsten Zöglinge der sogenannten johanne-

ischen Schule. Jedenfalls bleibt, sobald es sich um Schüler handelte für die Art, wie sich in Irenäus' Konstruktion der apostolischen Tradition die Generationen zusammenschieben, höchst instruktiv, daß aus dem *quidam presbyter, qui audierat ab his qui apostolos viderant* (adv. haer. IV, 27, 1) wird ein *senior apostolorum discipulus* (adv. haer. IV, 32, 1) aus seinem Schüler der Apostelschüler ein Apostelschüler, worauf wohl schon oft hingewiesen worden ist, z. B. von C. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 499.

Irenäus ist in der Kirche nicht nur ein Begründer des kanonischen Ansehens des 4. Evangeliums, sondern er ist es, wie Anfänger in solchen Dingen dies überhaupt zu sein pflegen, in besonders entschiedener, um nicht zu sagen leidenschaftlicher Weise. Zwar auch dabei noch in sehr gemessener und vorsichtiger Weise verfahrend, und nicht so einseitig wie schon Clem. Alex., der das 4. Evangelium, es als das „geistige“ bezeichnend, über die andern im Kanon erhebt, während Irenäus sich in seiner ganzen das dritte Buch seines Werks eröffnenden Betrachtung der 4 Evangelien *formell* streng innerhalb der Grenzen ihrer Parität hält. Das schließt indessen nicht aus, daß auch Irenäus vom johanneischen Evangelium insbesondere redend, sich stets sehr stark bewußt zeigt von der besonderen Bedeutung, welche gerade dieses Evangelium unter seines Gleichen für den Lehrbeweis der Kirche hat (schon III, 11, 1—6 aber auch sonst). Um so bezeichnender ist aber die Zurückhaltung zu der er sich in der polemischen Vertretung gerade des 4. Evangeliums gegen die für ihn noch lebendigen, ihm noch gewissermaßen gegenwärtigen Angriffe auf den kirchlichen Evangelienkanon III, 11, 9 zu üben in der Lage ist. Nicht nur, daß er an dieser Stelle (in den viel verhandelten Worten: *Alii vero ut donum — incidunt peccatum* Bd. I p. 473 f. Stieren) außer Stande ist, gerade den Angreifern des 4. Evangeliums einen Ketzernamen anzuhängen, sondern was vielleicht noch bezeichnender ist, er weicht diesen Gegnern selbst aus. Statt ihnen direkt als Bestreibern des 4. Evangeliums zu Leibe zu gehen, verwirrt er seinen Streit mit ihnen, indem er ihn auf den Boden des damals in der Kirche um „Geist und Prophetie“ geführten Streits verpflanzt und sie *vornehmlich* als Feinde des Geistes und der Prophetie zur Rede stellt, sie weniger als Erschütterer der nach ihm (III, 11, 8) an den Weltfundamenten hängenden Viergestalt des Evangeliums und der Eingliederung gerade des 4. Evangeliums in diese Gestalt verdammt, denn als der „unvergebbaren Sünde gegen den heiligen Geist“ verfallene Leute. Es gibt vielleicht keine Stelle bei Irenäus, welche die Unsicherheit der Grundlagen seiner Vertretung des Kanons sprechender verriete, und damit zugleich die ursprüngliche Unsicherheit der historischen Fundamente des neutestamentlichen Kanons als Glied des Organismus der Kirche. Verraten schon die sonderbaren Orakel des Irenäus über die Vierzahl der Evangelien und ihrer Geschlossenheit III, 11, 8 deutlich genug, wie sehr er in dieser Sache

darauf angewiesen ist, sich in möglichst undurchdringliche Nebel zurückzuziehen, so ist in derselben Beziehung auch III, 11, 9 kaum undeutlicher.

Zum kritischen Verständnis der irenäischen Ueberlieferung über das 4. Evangelium muß er also überhaupt erst gebührend als systematischer Dunkelmacher auf dem Gebiet der Urgeschichte des neutestamentlichen Kanons gewürdigt sein. Zu diesem Zweck aber lese man vor allem 1. nur seine Erklärung über die Vierzahl der Evangelien *adv. haer.* III, 11, 8. 9, der selbst nichts anderes zugrunde liegt als der Wunsch, von der Sache nichts erkennen zu lassen und sie unter Worte zu begraben, und vergleiche 2. den Gebrauch, den er selbst von seinem besseren Wissen insbesondere über die hinter ihm liegende Urgeschichte des Evangelienkanons macht. Bedenkt man, wie es da mit Irenäus wirklich steht, so kann nichts lächerlicher sein als der Ernst, mit dem bisweilen seine Bekanntschaft mit den Exegesen des Papias genommen wird. Ihr Wert wäre für uns ungefähr akkurat gleich null, besäßen wir nicht auch noch etwas vom papianischen Werk selbst. Wenn Irenäus in seinem Streit mit den Gnostikern über die Dauer der historischen Lehrerwirksamkeit Jesu (ihre Mehrjährigkeit gegen die Gnostiker behauptend), sich noch bereit zeigt, dem johanneischen Evangelium *Joh.* 8, 57 abzunehmen, daß die Judenworte dieser Stelle sich an einen 40er richten und Jesus in seinem Passionsjahre nahe an 50 Jahre alt gewesen sein müsse (*adv. haer.* II, 22, 6), so ist das ein im Verhältnis zu der *nach* ihm in der Kirche traditionell gewordenen Evangelienlektüre so verwegener Gebrauch des 4. Evangeliums, daß man sich ihn nur erklären kann, wenn man bedenkt, daß Irenäus mit diesem Evangelium und seinem Verhältnis zu den synoptischen noch experimentiert. Die Kirche seiner Zeit ist von der noch jungen Erscheinung des 4. Evangeliums gleichsam deroutiert. Sie weiß noch nicht, wie sie sich dazu stellen und wie ernst sie die Eigentümlichkeiten dieser Schrift im Verhältnis zu ihren Mitbewerbern um das Ansehen als Zeugen der evangelischen Geschichte nehmen soll, wieviel vom Ansehen der Synoptiker an dieses neue Evangelium preisgegeben werden darf. Auch kommt hier die Neuheit des 4. Evangeliums nicht allein in Betracht, sondern auch die Lebendigkeit des Streits mit der Gnosis. Man hat sich nicht nur in das 4. Evangelium für sich zurechtzufinden, sondern man hat es gleichzeitig und mitten in der Verlegenheit, in die man sich versetzt sieht, noch darüber mit so schlimmen, das Heidentum noch in so ungebrochener Kraft repräsentierenden Gegnern wie den Gnostikern zu tun. Auch diese drängen und verwehren es, leichthin über eine Stelle wie *Joh.* 8, 57 wegzulesen. Wie es denn sehr möglich ist, daß es keineswegs bloßer Zufall ist, wenn dem Irenäus bei der Anrufung des 4. Evangeliums und seiner für Irenäus als Autoritäten geltenden Leser II, 22, 5 gerade der Name des Valentinianers Ptolemäus sich in den Weg stellt.

## 6. Leucius.

Die im Bilderstreit auf der Synode von Nicäa von 787 verlesenen Fragmente der „Apostelgeschichten“ des Leucius Charinus lauten im Auszug nach dem Text bei Zahn *Acta Joannis* (Erlangen 1880) S. 219 ff. übersetzt: „Als ich eines Tages Jesus anfassen wollte, geriet ich auf einen materiellen und festen Leib, ein andermal aber, als ich ihn wiederum berührte, war der Gegenstand immateriell, ohne Leib und gleichsam gar nicht seiend . . . . Bevor er aber vor den gesetzbrechenden und von der gesetzbrechenden Schlange mit Gesetz versehenen Juden ergriffen worden war, ließ er uns alle versammeln und sagte: „Bevor ich an jene ausgeliefert werde, laßt uns dem Vater ein Lied singen, und so wollen wir zu dem uns gesetzten hinausgehen. Da befahl er, daß wir einen Kreis bildeten und uns untereinander bei den Händen faßten und selbst in die Mitte tretend sprach er: „Antwortet mir mit Amen. Er fing also an zu singen und zu sagen: Ehre sei dir, Vater! Und wir antworteten ihm im Kreise stehend mit Amen. Ehre sei dir, Logos, Ehre sei dir Gnade, Amen! . . . Nachdem der Herr, Geliebte, diesen Chor mit uns aufgeführt hatte, ging er hinaus und wir gleichsam von einem Wahn ergriffen oder vom Schlaf überfallen, flohen hierhin und dorthin davon. Ich nun, da ich ihn leiden sah, erwartete auch nicht sein Leiden, sondern floh auf den Oelberg, indem ich über das Geschehene weinte. Und als man das „Hinauf!“ rief, wurde er in der sechsten Tagesstunde aufgehängt, und es ward Finsternis auf der ganzen Erde. Da trat mein Herr in die Mitte der Höhle hin, erleuchtete mich und sagte: „Johannes, für das Volk da unten in Jerusalem werde ich gekreuzigt und mit Lanzen durchbohrt, und auf Stengeln werde ich mit Essig und Galle getränkt. Mit dir aber rede ich und was ich rede, höre! Ich habe dir eingegeben, auf diesen Berg hinaufzugehen, damit du hörest, was ein Schüler vom Lehrer lernen soll und ein Mensch von Gott!“ und nachdem er dies gesagt hatte, zeigte er mir ein Kreuz von Licht gezimmert und um das Kreuz herum viel Volkes, welches nicht nur eine Gestalt hatte, und daran war Eine Gestalt und Eine Erscheinung. Den Herrn selbst aber sah ich über dem Kreuze ohne Gestalt, sondern nur eine Stimme, diese Stimme aber nicht, die uns gewohnte, sondern voll Süßigkeit, Güte und in Wahrheit eines Gottes, und sie sagte zu mir: „Johannes, Einer muß dies von mir hören. Denn eines bedarf ich, der hören soll. Das Lichtkreuz nenne ich bald Logos euretwegen, bald Vernunft, bald Christus, bald Weg, bald Brod, bald Samen, bald Auferstehung, bald Jesus, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade.“ — Eine sehr bedeutende Bereicherung unserer Kenntniss dieser Fragmente ist James' *Publication Apocrypha anecdota. Second series* (in *Robinsons Texts and Studies* vol. V, Nr. 1) Cambridge 1897.

In Zahns apologetischem Verhör der Zeugen für den Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus (*Forschungen zur Geschichte des*



neutestamentlichen Kanons VI, 175 ff.) kommt Leucius durch die Verwendung, die er darin S. 194 ff. findet, zu seltsamen Ehren. Er ist in der Tat unter den von Zahn aufgerufenen Zeugen die glänzendste Figur. Um so erfreulicher für ihn (Leucius), da er sonst kaum irgendwo Aussicht hat, zu gleicher Bedeutung als Zeuge für die Lösung des johanneischen Problems zu gelangen. Unter kritischen Bearbeitern dieses Problems jedenfalls nicht, die zwar keinen Grund haben, Leucius jedes Interesse für das johanneische Problem abzusprechen, aber durch ihn im Grunde, insbesondere was die Beurteilung der Tradition über die johanneischen Schriften betrifft, nichts wesentlich Neues lernen und jedenfalls auch keinen Grund haben, sich im Interesse des johanneischen Problems bei ihm besonders aufzuhalten. Uebrigens fragt sich auch, ob bei Zahn die Kompromittierung, die mit seiner Verwendung des Leucius verbunden war, ihre Kosten wert war. P. Corssen hat Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien. Leipzig 1896 S. 118 ff. (gegen Zahn) bestritten, daß Leucius mit den johanneischen Schriften bekannt gewesen und vielmehr behauptet, daß das Evangelium die von Leucius verwerteten gnostischen Traditionen gleichfalls voraussetze. Dagegen hat M. R. James *Apocrypha anecdota Second series* (= Robinson Text and Studies Vol. V No. 1), Cambridge 1897 p. 144 ff. auf Grund umfassenderer Bekanntschaft mit den Ueberresten des leucianischen Werks wiederum die Bekanntschaft des Leucius mit dem Evangelium zu behaupten gesucht, wogegen Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 40 (1897) S. 472 f. auftrat. In eine ganz sonderbare Lage ist Th. Zahn mit seiner früheren Hochschätzung des Leucius (*Acta Joannis*, Erlangen 1880) als Zeugen für die orthodoxe Tradition über den Johannes des neutestamentlichen Kanons gekommen, seit er ihm inzwischen selbst zu einem Valentinianer geworden ist (*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI*, Leipzig 1900, S. 14, vgl. auch Einleitung in das Neue Testament II, 391 n. 17 2. Aufl.). Wie er sich dennoch sein altes Interesse für Leucius als Zeugen für die johanneische Tradition der Kirche zu wahren weiß, mag eine Gegenüberstellung der Zahnschen Aussprüche über ihn zeigen. In seinen *Acta Joannis*, Erlangen 1880 wollte Zahn von einem Gnostizismus des Leucius nichts wissen. Damals war Leucius uralt, er hatte auf jeden Fall vor 160 geschrieben (p. CXLIV. CXLVIII) und konnte noch im limbus infantum ecclesiae liegen, in welchem Ketzertum und Rechtgläubigkeit in unschuldvoller Ungeschiedenheit bei einander ruhten (p. CXLIX sq.). Das ist nun für Zahn selbst bedenklich anders geworden, seit auch er „weiß“, daß Leucius ein Ketzer war, und so heißt es denn nun für Zahn selbst, seinen Retraktionen nach Möglichkeit eine gewisse Unscheinbarkeit zu sichern, zu welchem Zwecke sie für „unwesentlich“ ausgegeben werden, — vor allem aber Leucius die Schalen seines früheren Puppenstandes soweit zu erhalten, daß er zu seinem früheren hohen Amte eines Zeugen für die orthodoxe Tradition vom neutestamentlichen Johannes nicht ganz

unbrauchbar werde und man ihm auf jeden Fall den Dank nicht schuldig bleibe, auf den er sich Anspruch erworben damit, daß er dies Amt einmal versehen. Daher verliert denn Leucius mit seiner einstigen Unschuld noch nicht die „Zugehörigkeit zum Wirkungskreis des Apostels von Ephesus“ und mit allem schlimmen braucht ihm die Anerkennung des nichtmangelnden „Talentes“ noch nicht versagt zu werden. In der Reihe der Zeugen für das 4. Evangelium bleibt er immer präsentabel und auch seine Ansprüche darauf, vor „Torheiten“ der Kritik geschützt zu werden, finden noch immer Anklang. Kurz Leucius ist für Zahn wohl ein böser Ketzer geworden, ohne darum als solcher aufzuhören, „interessant“ zu sein, wie ja auch Zahn selbst ein viel modernerer Theologe ist, als er sich bei seinen Turnieren für die „Tradition“ oft vorkommen mag. Im übrigen entfällt unter Voraussetzung der neueren Einsichten Zahns über Zeit (n a c h 160) und Häresie des Leucius (Leucius ein Valentinianer) für den kritischen Darsteller der Geschichte der Urkirche jeder Grund, Zahns Darlegung über Leucius als Zeugen für „Johannes in Ephesus“ sich zu unterziehen, oder auch nur anders als sie mit bestem Dank zu akzeptieren. Einem unbefangenen Betrachter dieser Dinge wird freilich das Werk des Leucius über Johannes schon um seines bloßen Titels willen — „W a n d e r u n g e n des Johannes“ — als ein sehr bedenklicher Zeuge gerade für den kleinasiatischen A u f e n t h a l t des Johannes erscheinen, auch noch ganz abgesehen von seinem phantastischen und extravaganen Charakter.

Ganz abenteuerlich und bis jetzt, soviel ich weiß, völlig vereinamt geblieben ist P. Corssens oben erwähnte Annahme, daß Leucius vor dem Evangelisten geschrieben und von diesem noch nichts gewußt hat. Und unter den Bestreitungen, die Corssen erfahren hat, verfügt über das meiste Gewicht die sehr verständige von Jülicher, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1896 S. 847 ff. Ein so scharfsinniger und vorurteilsloser Gelehrter wie Corssen vermochte mit dieser Annahme sich schließlich nur selbst in die größten Verlegenheiten zu stürzen. Anders kann man es schon nicht bezeichnen, wenn Corssen selbst am Ende seiner vermeintlichen Nachweisungen über das Verhältnis des 4. Evangeliums zu Leucius in die Lage kommt, sich zu entschuldigen und gegen „Mißverständnisse“ zu verwahren, insbesondere gegen die Unterlegung der Meinung, das 4. Evangelium überhaupt aus einer polemischen Tendenz gegen Leucius zu erklären. Mit diesen Nachweisungen, welche die Priorität des Leucius vor dem 4. Evangelium und die Abhängigkeit des letzteren betreffen, hat Corssen nur Unglück gehabt. Denn was die Zeit des Leucius betrifft, so hat er seit Erscheinung seiner Untersuchungen an Zahn selbst den einzigen Gewährsmann seiner Ansicht verloren, auf den er sich 1896 noch berufen konnte. Hiergegen erklärt Corssen vom 4. Evangelium im Verhältnis zum „wundersüchtigen platten Roman des Leucius“ viel zu hoch zu denken, sofern dieses Evangelium überhaupt „keine Tendenzschrift

sein könne, sondern in einem weit höheren Sinne verfaßt sei“ (S. 132). Allein das läuft nur auf eine höchst unklare Beschränkung der vorher von Corssen selbst unzweideutig vorgetragenen Ansicht über die antileucianische (antidoketische) Tendenz des Evangeliums hinaus, indem es zugleich eine höchst bedenkliche Unsicherheit verrät, in welche Corssen selbst durch seine Hypothese über seine eigene allgemeine Schätzung der beiden hier zu einander in Beziehung gebrachten Schriften zu geraten besorgt. Was er zur Ablehnung des von ihm befürchteten Mißverständnisses sagt, weckt nur neue Bedenken gegen seine Gesamtanschauung des ihm hier vorliegenden Problems. Die Meinung, daß das 4. Evangelium den Leucius bestreitet, kann in Hinsicht auf das Verhältnis der beiden sich so verhaltenden Schriften ebensogut die Folgerung nach sich ziehen, daß das 4. Evangelium die „Wanderungen“ des Leucius zu sich erhoben hat, als die entgegengesetzte, daß diese „Wanderungen“ das Evangelium zu sich herabziehen. Sind nun aber beide auch uns ja noch vorliegenden Werke im Verhältnis zu einander wirklich so zu schätzen, daß die zweite dieser Alternativen auf jeden Fall als ausgeschlossen gelten soll, wie ja Corssen es will, so fragt sich, ob diese seine Konzession nicht auch noch zu einer weiteren an ihn zu stellenden Forderung führen kann, als ihm beliebt, nämlich eine Auffassung der Dinge preiszugeben, welche das 4. Evangelium kompromittiert, oder mit anderen Worten, sich die Tatsache der Quasi-Abhängigkeit, in welche seine Annahme einer Bestreitung des Leucius im 4. Evangelium dieses von jenem vorsezt, zur Warnung dienen zu lassen, überhaupt auch nur hypothetisch eine Deutung des 4. Evangeliums aus antileucianischer Tendenz als möglich anzunehmen. Kurz bei dem durchaus problematischen Charakter, den das gegenseitige Verhältnis des 4. Evangeliums und des Leucius trägt, scheint die eben besprochene Verwahrung, zu der sich Corssen schließlich hier gedrängt sieht, nur durch eine selbstgeschaffene, von ihm nur sozusagen mutwillig sich selbst zugezogene Not herbeigeführt zu sein. Fast noch evidenten aber ergibt sich die Corssensche Hypothese nur als eine für ihn selbst verzweifelte noch an einer andern Stelle seiner Ausführung, nämlich da, wo er selbst darauf verzichtet, sie zu einem klaren Abschluß zu bringen, indem er es offen läßt, ob man sich den Verfasser des 4. Evangeliums vom „Werke des Leucius“ selbst abhängig denken wolle, oder von „Traditionen“, „die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und nur ausgestaltet hatte“ (S. 131), wo doch wiederum nur eine Scheu davor hervortritt, zur natürlichen und klaren Konsequenz der Hypothese, die man vertritt, zu stehen, die für diese Hypothese nur verräterisch sein kann. Dergleichen Schiffbrüche sind mir sehr vertraut bei historischen Hypothesen von Theologen, welche so häufig zu ihren derartigen Hypothesen nur durch ihre Vorurteile gedrängt sind, sehr auffallend ist mir der Fall bei einem so überlegsam und vorurteilslos auf klare Ziele gerichteten Arbeiter wie Corssen. Was

er für die Lösung des johanneischen Problems durch seine Nachweisungen aus Leucius als Voraussetzung des 4. Evangeliums zu gewinnen meint, ist weder von vornherein so sorgfältig begründet noch in seinem Schlußresultat so klar überzeugend, wie es sonst die Ausführungen seiner Untersuchungen zu sein pflegen, und ich stehe nicht an, mich in der Auffassung des Verhältnisses des 4. Evangeliums zu Leucius gegen Corssen zugunsten der herrschenden Meinung zu entscheiden, daß Leucius das 4. Evangelium voraussetzt, und nicht umgekehrt. Für diese Entscheidung möchte ich wenigstens beiläufig hier auch noch auf Jülichers Abweisung der Corssenschen Deutung von Joh. 19, 26 f. hinweisen. Göttinger Gel. Anzeiger 1896 S. 848 f.

Uebrigens ist Corssens Bestreitung einer Bekanntschaft des Leucius mit dem 4. Evangelium bei ihm sorgfältig sichergestellt gegen manche sich an die leucianischen Akten knüpfenden Vermutungen: 1. gegen die von Zahn so hartnäckig vornehmlich auf das *m u r a t o r i s c h e* Fragment gegründete Behauptung, daß Leucius einen Bericht über die Entstehung des 4. Evangeliums enthalten habe (Acta Joannis Erlangen 1880 S. CXXVI ff. Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 37 f. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 201 ff.), was Corssen, Monarchianische Prologe S. 90, 102 ff. noch entschiedener als Lipsius und wie mir scheint, mit Recht bestreitet; 2. gegen die Vermutung, daß der ursprüngliche Leucius anders, als wie Th. Zahn annahm (und annimmt) und wie es jetzt auch bei Bonnet, Acta apocr. II, 1, 215 gedruckt ist, geschlossen und noch Zusätze, die über den einfachen Bericht vom natürlichen Tode des Johannes enthalten hätte. In diesem Stücke stellt sich Corssen zwischen Lipsius und Zahn ganz anders als in der eben berührten, sich an das muratorische Fragment knüpfenden Frage. Corssen selbst konstatiert hiernach S. 102 oben, daß Leucius sich noch „völlig unberührt“ zeige von Zweifeln an solchem Tode, die Joh. 21, 22 hätte anregen können. Die Tatsache ist übrigens unter der Voraussetzung, daß das 4. Evangelium dem Leucius schon vorlag (was doch sonst in jeder Weise wahrscheinlich ist) so auffallend, daß sie sich als Argument für Corssens paradoxe Annahme über das historische Verhältnis zwischen Leucius und dem Evangelium anführen ließe, wenn man auch diese Uebergelung nicht unter die Zahl der Leucianischen Uebergelungen zu rechnen denken könnte, die zu den tendenziösen sich zählen ließen, nach der sehr wahrscheinlichen Theorie der Benutzung des johanneischen Evangeliums durch Leucius, welche (gegen Corssen) James, Apocrypha anecdota sec. ser. p. 148 ff. entwickelt. Hat Leucius wirklich geschlossen, wie mit Zahn und Corssen, sowie Bonnet auch James annimmt, also mit dem natürlichen Tode des Johannes, so kann er Joh. 21, 22 f. auch wegen der gänzlichen Unbrauchbarkeit der Stelle für ihn weg gelassen haben. Was konnte Leucius, der seinen Johannes seinen Zuhörern eine mündliche Geheiminterpretation seines Evangeliums geben



läßt (p. 144, 4 ed. Bonnet p. 2, 6 sq. ed. James, vgl. dazu die sehr wahrscheinliche Auslegung der Stelle bei James S. 150 f.), mit einem Johannes anfangen, den Jesus zur Aufzeichnung seines Evangeliums bis über sein natürliches Lebensende hinaus bewahren sollte? Mir scheint durch James S. 144—154 Corssens Einfall, den Leucius dem 4. Evangelium vorausgehen zu lassen, endgültig beseitigt. — Nach der richtigen Interpretation des Anfangs des von ihm zuerst herausgegebenen Fragments der leucianischen Akten scheint mir von James S. 150 f. sogar ganz mit Recht in diesem Anfang ein ausdrücklicher Hinweis aus das von Johannes niedergeschriebene Evangelium gefunden zu werden. Diese Interpretation macht auch die Zahnsche Voraussetzung eines Berichts über die Entstehung des 4. Evangeliums im Leucius vollends unwahrscheinlich. Auch hat James zum Ueberfluß die Parallelen der aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls leucianischen Actus Petri mit dem Joh.-Evangelium gesammelt (S. 152 f.). — Auf jeden Fall läßt sich auch die ziemlich unzweifelhafte Ignorierung des 21. Kapitels bei Leucius, wenigstens seines wesentlichen Inhalts, der am Schlusse steht, gegen seine Bekanntschaft mit dem Evangelium nicht kehren, sobald man den richtigen Gesichtspunkt für solche Ignorierungen bei Leucius nicht so vollkommen verfehlt, wie Corssen. Für den apologetischen Gebrauch, den Zahn von den leucianischen Erzählungen für die orthodoxe Tradition von Johannes und seinen Schriften macht, ist ganz charakteristisch die Zurechtstutzung der Erzählung der leucianischen Acta Joannis vom Tode des Johannes (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 205 f.). Leucius hat eben einfach still zu halten, um sich, was jener Tradition zusagt, abnehmen, den Rest repulsiere, wenn nicht sogar durch besseres ersetzen zu lassen.

## 7. Aloger. Montanisten. Marcion.

### A. Aloger.

Nur in einem Punkte steht es mit dem 4. Evangelium anders und sozusagen schlechter als mit den Synoptikern, wenn wir bei seiner Geschichte stehen bleiben, seit es in den allgemeinen kanonischen Gebrauch übergegangen ist. Wir wissen in Hinsicht auf die Synoptiker nichts davon, daß man noch in der Periode des sich abschließenden Evangelienkanons in kirchlichen Kreisen überhaupt irgend welche Zweifel über ihre Herkunft gehabt hätte. Das ist aber beim 4. Evangelium der Fall. Wir erhalten wenigstens noch eine dunkle Kunde von einem Streit, der um das Jahr 170 in Kleinasien und zwar innerhalb kirchlicher Kreise um die johanneischen Schriften geführt worden ist. Von welcher Art dieser Widerspruch war, ob rein dogmatisch oder auch historisch, sind wir leider nicht imstande, deutlicher zu erkennen.

Erst aus der dem Ausgang des 4. Jahrhunderts angehörenden Ketzereibestreitung des Epiphanius wird uns der Spottname der Aloger als der der Vernunft des Logos entbehrenden Gegner und zwar in ihrer Eigenschaft als Gegner des Joh.-Evangeliums und der johanneischen Schriften bekannt. Im übrigen bleibt dieser Bericht so dunkel und verworren, daß, wie man sich sonst auch durch Kombinationen mit anderen Nachrichten ihn zurechtlegen mag, wir jedenfalls nicht mehr beurteilen können, inwiefern die Gegner des Evangeliums, die im betreffenden Streit laut wurden, im Besitz irgend welcher helleren Einsichten über die Herkunft des Evangeliums gewesen sind.

Die tatsächlichen Angaben über die Aloger bei Epiphanius sind, soweit sie für uns in Betracht kommen:

1. chronologisch folgen sie auf Montanisten, Quintilianer und Quartodecimaner haer. 51, 1,

2. sie verwerfen die johanneischen Schriften, Evangelium und Apokalypse, haer. 51, 3 und behaupten

3. diese Schriften seien von Cerinth verfaßt haer. 51, 3,

4. diese Schriften sollen mit den übrigen Aposteln nicht übereinstimmen haer. 51, 4,

a) der Anfang des Evangeliums ist bei Johannes ganz anders als bei den Synoptikern. Sie vermißten, was bei den Synoptikern der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorausgeht, Geburtsgeschichte, Versuchungsgeschichte, den Aufenthalt in Nazareth und warfen dem Evangelium vor, daß es nur einfach mit der Hochzeit zu Kana beginnt;

b) die Synoptiker erwähnen nur ein Passah, Johannes deren zwei;

5. sie verwerfen auch den Logos und sollen darum Aloger heißen.

Das Zeugnis der Aloger als ein aus rein dogmatischen Gründen entspringendes will auch Weizsäcker, Evgl. Gesch. S. 226 f. nicht gelten lassen. Zur Würdigung der kritischen Bedeutung des Widerspruchs der Aloger kommt es aber gar nicht darauf an, ob sie dabei dogmatische Motive hatten oder nicht, sondern ob sie noch irgendwelche ursprüngliche Kunde vom Evangelium hatten (was ja möglich wäre, wenn sie auch die schlimmsten und hartgesottensten Ketzer von der Welt gewesen wären) oder ob ihre Kritik eine ganz innere wäre und sich nur auf den Text des Evangeliums stützte (wie auf kirchlicher Seite die Apologetik). Daß das letztere der Fall war, geht aus allem hervor, was Epiphanius mitteilt. Ihre Kritik beruhte auf Vergleichung des johanneischen Evangeliums mit den Synoptikern, und ihre Meinung, daß das Evangelium von Cerinth sei, hat durchaus nicht das Ansehen auf irgend welcher Tradition zu beruhen, sondern wird wohl nur ihre Hypothese sein.

Die moderne Pseudokritik, wie man sie heutzutage in Harnacks Schule übt, hat bei P. Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums, Berlin 1894 S. 65 einen

höchst merkwürdigen Weg gefunden, das „Unternehmen der Aloger ins richtige Licht“ zu rücken und seiner „isolierten Stellung“ zu entheben. Es ist nämlich die Erfindung einer schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts der „Arbeit“ gewisser „johanneischer Kreise in Kleinasien“ zu verdankender auf „johanneischer Grundlage“ d. h. unter Voraussetzung der allein entscheidenden Autorität des 4. Evangeliums durchgesetzter Aufstellung des Vierevangelienkanons, gegen welche sich nun zu ihrer spätern Zeit die Aloger erklären. Ich wenigstens vermag nicht zu erkennen, wo das die Aloger „richtig“ beleuchtende Licht zu suchen sein soll, das Rohrbach von seiner Hypothese her auf sie fallen sieht, wenn nicht eben in dieser Hypothese selbst, d. h. in seiner vermeintlichen Entdeckung seiner im Anfang des 2. Jahrhunderts, wie er sie S. 53 f. beschreibt vor sich gegangenen Aufstellung des Vierevangelienkanons und woher den Alogern im 2. Jahrhundert die bis jetzt für sie vermißte Gesellschaft sonst zuwachsen soll, als aus der Meinung Rohrbachs, daß ihnen jene Aufstellung im genannten Jahrhundert vorausgegangen war. Historisch, scheint es, würde sich ein Zusammenhang der Aloger mit jenem von Rohrbach angenommenen Vorgang der Kanonisierung des 4. Evangeliums nur dann erweisen lassen, wenn entweder dieser Vorgang selbst und direkt (durch Tradition) feststünde (statt dessen ist er einstweilen nur eine Kombination in Rohrbachs Kopf) oder wenn die Tradition über die Aloger uns etwas von jenem Zusammenhang meldete, sei es nun, daß, was wir daraus von den Alogern erfahren, uns diese ausdrücklich und direkter sich gegen jene Kanonisierungsarbeit der Johanneischen Kreise sich kehrend zeigte, oder sei es, daß wenigstens ihre Gegner sich gegen sie auf jene Arbeit berufen haben, mit einem Worte, daß der Streit der Aloger und ihrer Gegner sich überhaupt um die von Rohrbach behauptete älteste Arbeit der Johannisten am Kanon gedreht hat. Von allem dem findet indessen, wie jedermann weiß, in dem, was wir von den Alogern erfahren, d. h. wie die Tradition über sie gegenwärtig ist, nichts statt, und das weiß im Grunde auch Rohrbach selbst ganz wohl. Denn was er selbst von der „isolierten Stellung“ der Aloger im 2. Jahrhundert sagte, bedeutet ja nichts anderes als daß wir aus dem 2. Jahrhundert nichts erfahren, das uns dazu verhelfen könnte, diese Leute im 2. Jahrhundert zu verstehen und auf jeden Fall ist nicht abzusehen, wie dieser Vereinsamung dadurch abgeholfen sein soll, daß Rohrbach in den Anfang des 2. Jahrhunderts eine Gesellschaft gesetzt hat, gegen welche sich die Aloger möglicherweise gekehrt haben könnten und die in diesem Sinne ihnen auch selbst zur erwünschten, sie erklärenden Gesellschaft dienen könnte. Denn es ist freilich klar, daß ein historischer Zusammenhang der Aloger, den Rohrbach nur im Interesse einer eigenen Erfindung postuliert, darum nicht existiert, und daß die Tatsache, die Aloger hätten sich gegen einen im Anfang des 2. Jahrhunderts unternommenen Versuch einen neutestamentlichen Kanon zu begründen gekehrt, noch immer, auch nach Rohrbach, gleich unbekannt ist. Der Irrtum, in dem er sich selbst darüber zu befinden scheint, mag es aber erklären, daß was sich heute historische Kritik nennt, besser Apologetik hieße und in Wahrheit im Streit über die Anfänge der Kirche die Dinge gegen früher auf den Kopf stellt und den Streit mit ihren Hypothesen nur heillos verwirrt. Die rationalistische und echte Kritik sah in den Alogern nur den Anstoß für das traditionelle Ansehen des 4. Evangeliums, der im natürlichen Lichte allein in ihnen auch zu erblicken ist. Sie sagte: noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts war, wie die Aloger zeigen, der Vierevangelienkanon nicht über Widerspruch erhaben. Das bewies zwar an sich noch nichts gegen die Sicherheit und Legitimität der Begründung dieses Kanons, d. h. die Aloger sind noch nicht an sich selbst Zeugen dagegen, wohl aber ergab sich weit ersterer Zweifel gegen den Kanon aus dem Widerspruch, den die Aloger erfuhren. Denn dieser lief auf die Behauptung hinaus, daß sich die (4) Evangelien nicht widersprechen dürften, d. h. auf eine rein dogmatische Behauptung des Vierevangelienkanons, und bewies mithin, daß man historische Mittel zu solcher Behauptung damals nicht hatte und nichts von älteren Vorgängen wußte (oder wissen mochte), welche die Anerkennung des Vierevangelienkanons sicherten (oder auch nur zu sichern schienen). Sehr begreiflich, daß diese allein natürliche Betrachtung, wenn auch nicht so sehr der Aloger für sich als des ganzen von ihnen im späteren 2. Jahrhundert veranlaßten Streites um das johanneische Evangelium, der theologischen Apologetik diesen Streit nicht in das „richtige“ Licht zu stellen schien und sie

vielmehr vorzog, die Aloger im Gegenteil als Zeugen für die traditionelle Vorstellung von der Deckung des 4. Evangeliums durch den Kanon zu betrachten. Allein heutzutage ist auf eben diesen Standpunkt die moderne Kritik gelangt, welche gleichfalls, indem sie uns die Aloger als Bestreiter eines in den Anfang des 2. Jahrhunderts gehörenden Aufstellung des Vierevangelienkanons auffassen lehrt, sie zu Zeugen für die traditionellen Anschauungen vom Alter des neutestamentlichen Kanons macht. Was hat die apologetische Geschichtsschreibung des Kanons von den Alogern jemals mehr erhoffen können? Wie soll man aber eine Kritik, welche erst mit solchen Künsten das „richtige Licht“ zu gewinnen meint, unter dem die Aloger erst zu historischem Verständnis gelangen, anders nennen, als Pseudokritik. Uebrigens ist Rohrbachs Auffassung der Aloger und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Anfänge des neutestamentlichen Kanons nur das Seitenstück zu seiner entsprechenden Auffassung des Papias.

Welche ausnehmenden Verdienste sich gerade die Aloger um die apologetischen Interpreten des 4. Evangeliums erworben haben, kann man besonders bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI (Leipzig 1900) S. 181 f. Anm. erfahren. Bei Zahn a. a. O. 182, heißt der Widerspruch der Aloger gegen das Evangelium ein „verspäteter“. Das hängt doch immer so viel diesen bösen Ketzern an. Sie sind am Ende überhaupt faule Bäume gewesen.

Zahns absurder Satz, daß der Widerspruch der Aloger in eine Zeit gefallen, da „die Schriften des Johannes seit unvordenklichen Zeiten“ in kirchlicher Geltung standen (Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 254) ist aus ihrer Stellung zum 1. Johannesbrief geradezu zu widerlegen (s. P. Corssen, Monarchianische Prologe S. 52). Mindestens ist er mit Beziehung auf die johanneischen Briefe absolut unbeweisbar.

Auf jeden Fall deckt der Bericht des Epiphanius über die Aloger die Tatsache auf, daß man freilich über die Anerkennung des 4. Evangeliums hatte diskutieren können, und wirft damit ein lehrreiches Licht auf den Augenblick, der einmal auf „die geraume Zeit, da die Kirche ohne das Evangelium gewesen war, während sie bereits andere Evangelien besaß“, hatte folgen müssen.

Auch Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 670 f. hält das Recht aufrecht aus dem Widerspruch der Aloger zu erschließen, „daß Ursprung und Dignität des 4. Evangeliums in Asien am Schluß des 2. Drittels des 2. Jahrhunderts noch nicht festgestanden haben“. Vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 620 Anm. (2. Aufl.).

Zum Teil recht Treffendes bemerkt Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 687 f. zur Grundtendenz des Angriffes der Aloger auf das 4. Evangelium und der Veranlassung seiner Entstehung. Nicht der Angriff der Aloger hat die in der Kirche durchgedrungene Hochschätzung des Evangeliums hervorgerufen, sondern diese Hochschätzung ist älter und die Aloger sind es, die sich gegen sie und ihre für die Synoptiker bedrohlich werdenden Folgen gewendet. Nur verlegt sich Harnack vollkommen das Verständnis dieses Streits durch seine Verkennung der Stellung, welche in diesem Streit das 4. Evangelium selbst einnimmt. Nicht die gläubigen Leser des Evangeliums haben ihn begonnen, sondern der Evangelist selbst durch seinen Versuch, die Synoptiker zu verdrängen und sich an ihre Stelle zu setzen. Darum verfahren denn auch die Aloger ganz folgerichtig, wenn sie bei ihrem



apologetischen Unternehmen nicht bei den Gegnern der Synoptiker, mit denen sie es zunächst zu tun haben, stehen bleiben, sondern bis zum 4. Evangelium selbst als dem Friedensstörer hinaufsteigen und zum Angriff gegen dieses übergehen. Wie sich denn auf diesem Wege am einfachsten auch die Energie dieses Angriffes erklärt. Um das Evangelium selbst radikal um alles Ansehen zu bringen und darauf ein für alle Mal die Synoptiker vor ihm zu bewahren, machen sie es zum Werk des Ketzers Cerinth. So fassen sie die ganze Friedensstörung, die sie beseitigen wollen, in der Tat an der Wurzel an. Ueberhaupt faßt Harnack die Urgeschichte des Evangelienkanons a. a. O. S. 681 ff. gar zu äußerlich auf, indem er seine Aufmerksamkeit ganz einseitig der Frage zuwendet nach dem örtlichen Schauplatz dieser Geschichte, nach dem Gebiete, auf welchem der älteste Streit über die Evangelien ausgefochten worden ist. Ueber der Tatsache, daß dieses Gebiet mutmaßlich Kleinasien war, hat der Inhalt und der sonstige Verlauf des Streits kaum noch Interesse für ihn. Ganz richtig eröffnet P. Corssen seine Abhandlung über die apostolisch-johanneische Herkunft des 4. Evangeliums in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. II (1901) S. 202 ff. mit der Konstatierung der Tatsache, daß der Widerspruch der Aloger gegen diese Herkunft ihre sonstige allgemeine Geltung voraussetze (S. 202). Doch scheint mir auch Corssen das geringe Verständnis Harnacks für die Grundmotive des von den Alogern erhobenen Streits zu teilen, indem auch er meint, daß es den Alogern zunächst um einen Angriff auf das öffentliche Ansehen des 4. Evangeliums zu tun ist, und nicht um einen Angriff auf das 4. Evangelium selbst.

#### B. Montanismus.

Höchst oberflächlich über das Verhältnis von Joh.-Evangelium und Montanismus äußert sich noch Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang, S. 435 ff. — Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 30, 46 S. 317 f. bleibt bei der Konstatierung stehen, daß das Evangelium vor-montanistisch ist (gegen die Ansicht der Tübinger Schule) ohne sich weiter auf eine Fixierung des Verhältnisses des Evangeliums zum Montanismus einzulassen, was wohl das Richtige sein wird. Nach Harnack, doch noch deutlicher als er, nimmt P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896 S. 55 (im Hinblick auf das Auftreten der Aloger) an, daß der Erfolg der johanneischen Schriften in montanistischen Kreisen den Widerspruch gegen sie besonders aufregt, ihn zuerst laut zu werden veranlaßt hat.

Der dem Ausgang des 2. Jahrhunderts angehörende Antimontanist Apollonius gehört nach Euseb. KG. V, 18, 14 zu den Schriftstellern dieses Zeitalters, von denen (wie bei Justin Mart., Papias), wohl Benutzung der Apokalypse, keine des 4. Evangeliums bekannt ist, was Th. Zahn,

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 206 hervorzuheben sich wohl hütet.

### C. Marcion.

Daß Marcion das Evangelium nicht gekannt haben und es in seiner Zeit noch nicht vorhanden gewesen sein kann, meint Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 76 ff.; gegen den auf Tertullian adv. Marc. IV, 3 noch von Weizsäcker gestützten Beweis, Marcion habe das Evangelium gekannt, aber verworfen s. Volkmar S. 77. Vgl. Volkmar, Evangelium Marcions S. 261: Das 4. Evangelium kann erst nach Marcions Auftreten entstanden sein. „Denn wenn Marcion dieses Evangelium gekannt hätte, so hätte er es jedenfalls dem vielfach ihm so absolut widerstrebenden Lukas vorgezogen.“ (Weizsäcker, Evangel. Geschichte, S. 230 ff.) Ganz tumultuarisch Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 89 ff., welcher behauptet, daß „keine Rede davon sei, daß das johanneische Evangelium dem Marcion besser gepaßt haben würde als das lukanische“ (S. 92). Wovon das Gegenteil zu beweisen Luthardt nicht einmal den Versuch macht, da was vorausgeht nur zeigt, daß dem Marcion mancherlei bei Johannes nicht paßte, inwiefern aber bei Lukas dem Marcion noch mehr nicht paßte, Luthardt gar nicht in Betracht zieht. Bei Joh. Kap. 1. 2 scheint Luthardt anzunehmen, daß Marcion nur hie und da anzustoßen brauchte. Aber bei Lukas waren ihm die ersten Kapitel so anstößig, daß er sie ganz ausmerzte. Schlimmsten Falls stand es ihm ja frei, sich auch bei Johannes so zu helfen.

## 8. Tatian's Diatessaron und Apologeten.

### A. Tatians Diatessaron.

Das Tatianische Diatessaron ist eine Art Evangelienharmonie gewesen, in der aus den Texten unserer 4 kanonischen Evangelien, also auch aus dem Joh.-Evangelium, ein fünfter, Stücke aus ihnen in sich vereinigender Text zusammengestellt war; dabei wird uns aber irgend ein Ausspruch des Tatian, über das Joh.-Evangelium so wenig wie über eines der andern, bekannt. Auch in seiner Apologie zitiert Tatian den Prolog des Joh.-Evangeliums als ein Stück heiliger Schrift. „Bei Tatian, dessen Zeugnis auf ungefähr 160—185 u. Z. führt, tritt es unter allen chronologisch sichern Schriftstellern des 2. Jahrhunderts zuerst als Logosevangelium sicher hervor.“ Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 35). Für die Bekanntschaft des Tatian mit dem 4. Evangelium s. auch Lightfoot Contemporary Review May 1877. Daß Tatian das 4. Evangelium gekannt, wäre nun auch durch sein Diatessaron bewiesen, wenn es in dem Kommentar Ephrems des Syriers wiedergefunden sein sollte (s. Harnack, Zeitschrift für KG. IV, 471

ff.). Doch macht Harnack darauf aufmerksam, daß Tatian das 4. Evangelium dann „noch der synoptischen Stoffgruppierung völlig untergeordnet hätte“ (S. 492). Tatian zitiert Orat. K. 13 p. 152 C. Joh. 1, 5 ganz wie er sonst auch Alttestamentliches zitiert (Ps. 8, 5 Orat. 15 p. 154 D). Noch Thoma, Die Genesis des Joh.-Evangeliums, Berlin 1882 S. 826 meint, es sei „sehr zu bezweifeln“, daß Tatians Diatessaron eine Harmonie der 4 kanonischen Evangelien gewesen, und will lieber an „eine Zusammenstellung der 3 kanonischen mit einem vierten unkanonischen Synoptiker, wie ihn sein (Tatians) Lehrer (Justin) nachweislich benutzt“, denken.

### B. A p o l o g e t e n.

Dem Melito entnimmt Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 52 ein Zeugnis für das Evangelium auf Grund des 6. Fragments. Bei Otto, Corpus apologetar. saec. II, Vol. IX p. 415 sq. Die Echtheit wird ohne weiteres angenommen. Ich soll sie (Literarisches Zentralblatt 1873 No. 11) „auf Grund einer falschen Voraussetzung“ bestritten haben; welcher? wird nicht verraten.

Auf das Zeugnis des Apollinaris von Hierapolis legt man besonderes Gewicht. S. auch Weizsäckers Evangel. Geschichte S. 226. Hilgenfeld, Paschastreit S. 257 f. Ungefähr gleichzeitig taucht das Evangelium in einer auffallend verwandten Art auf in dem Moment, wo ohnehin Ursache besteht zur Annahme, daß sich der viergestaltige Evangelienkanon der Kirche zu bilden beginne: bei Tatian im Brief der gallischen Märtyrer vom J. 177 und in den echten Akten der marcaurelischen Märtyrer Carpus und Genossen. S. Harnack in seinen und Gebhards Texten und Untersuchungen Bd. III, Heft 3. 4, S. 457 f. vgl. S. 443.

### 9. Justin der Märtyrer.

Die apologetischen Schriften Justins des Märtyrers, seine größere Apologie an Kaiser Antoninus Pius und seine Mitregenten sowie sein Dialog mit dem Juden Trypho erwähnen nicht nur Evangelien — die Bezeichnung εὐαγγέλιον kommt bei ihm zum ersten Male vor —, sondern sie enthalten auch sehr zahlreiche Evangelienzitate, etwa 100 an der Zahl. Unter diesen Umständen ist es nun zunächst auffallend, daß Justin niemals vom 4. Evangelium spricht — den Apostel Johannes erwähnt er ausdrücklich nicht als Evangelisten, sondern als Verfasser der Apokalypse. Aber noch viel lehrreicher sind Justins Evangelienzitate, bei denen Justin vom 4. Evangelium, wenn es dafür überhaupt in Betracht kommt, einen so subsidiären Gebrauch gemacht hat, daß es zweifelhaft zu nennen ist, ob er es überhaupt zu den „Denkwürdigkeiten der Apostel“, wie er die Evangelien nennt, gerechnet habe. In fundamentalen Punkten, in denen die synoptische und die johanneische Tradition nicht nur verschieden, sondern einander widersprechend sind,

also in Hinsicht auf die Dauer der Wirksamkeit des Täufers, den Todestag, steht Justin regelmäßig zur synoptischen Tradition gegen die johanneische, wozu nun die zahlreichen Erzählungsstücke und Sprüche hinzukommen, die mehr oder weniger wörtlich mit unseren Synoptikern übereinstimmen. Ganz besonders entscheidend ist aber die Stelle, in der Justin einmal eine Vorstellung von der Redeweise Jesu geben will. Er tut es zunächst durch die allgemeine Charakteristik (Apol. I, 14), die Reden Jesu seien „kurz und gedrungen“ (βραχείς καὶ σύντομοι) gewesen, denn er sei kein „Redekünstler“ (σοφιστής), sondern seine Rede Kraft Gottes gewesen. Zum sicheren Beweise, daß diese Charakteristik in der Tat nur vom synoptischen Typus abgezogen, dient nun die lange über 3 Kapitel sich erstreckende Kette von synoptischen Sprüchen, mit der Justin sofort Apol. I, 15–17 belegt. Es befindet sich nicht ein einziges Johannes-Zitat darunter.

**Apologetische Ansichten.** Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878 S. 347 ff. gibt zu, daß Justin sich zu Johannes ganz anders verhält als zu den Synoptikern, ihn insbesondere nicht als „Geschichtsquelle benutzt“ (S. 349). Von der Thomaschen Untersuchung adoptiert Engelhardt vollständig den Satz, Johannes sei dem Justin „keine historische Schrift im Sinne der Synoptiker, kein Geschichtsbuch. Es ist vielmehr ein Lehrbuch. Das 4. Evangelium stellt Justin auf gleicher Linie wie die Episteln.“ (S. 350). Daß aber Justin das 4. Evangelium so wenig benutze, erkläre sich daraus, daß es nicht in die Evangelienharmonie aufgenommen war, welche Justin bei seinen Evangelienzitaten zu benutzen pflegt (S. 351). Ob er es zu den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων gerechnet habe oder nicht sei fraglich, doch wahrscheinlich, daß er es getan (S. 351 f.). Auf jeden Fall aber könne er bei der Art wie er es benutze die apostolische Abfassung nicht geleugnet haben (S. 352). Es rächt sich hier das geringe Gewicht, das Engelhardt überhaupt auf die Unterscheidung der Fragen, ob Justin das 4. Evangelium kenne und ob er es als kanonisch benutze, in die Behandlung des Verhältnisses Justins zum 4. Evangelium legt. Je glänzender Thomas Beweis für die Tatsache ausfällt, daß Justin das 4. Evangelium gekannt, um so schwieriger wird die Aufrechterhaltung der sonstigen apologetischen Thesen, daß er diese Schrift gleich den übrigen Evangelien für eine apostolische Schrift gehalten habe. Aber Engelhardt verzweifelt nicht. Er gewinnt es auch über sich, „nichts auffälliges“ darin zu finden, „wenn das 4. Evangelium, dessen Geschichtsstoff noch nicht in die allgemeine unter Christen, Juden und zum Teil auch schon bei den Heiden bekannte „biblische Geschichte“ verwebt war, von Justin nur so benutzt wird wie die apostolischen Briefe.“ (S. 366.)

Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch Weiß in seiner Bearbeitung des Meyerschen Handbuch zum Joh.-Evangelium (8. Aufl.) S. 8 ff. Justin hat das Evangelium gekannt und zwar als apostolisches und hiernach auch unter seinen ἀπομνημονεύματα gehabt. Aber wenn Justin das Evangelium auch an mehr als einer Stelle benutzt (s. 10 f.), so gibt doch Weiß zu, daß diese Benutzung vor der des synoptischen Traditionstypus zurücktritt und er findet denn aus dem nachträglichen Eintreten des johanneischen Evangeliums in die Literatur, zu einer Zeit als der synoptische Typus sich schon verbreitet und in christlichen Kreisen eingelebt hatte, und der starken Eigentümlichkeit dieses Evangeliums ganz begreiflich, daß Justin „Bedenken trug, dasselbe bereits in dem Maße zur Anführung zu benutzen, wie er es mit den Synoptikern und sonstigen dem synoptischen Erzählungskreise angehörigen Schriften tat“ (S. 10). Ähnlich Weiß ebendasselbst S. 13 über den Gebrauch des Evangeliums in den Clementinen. — Diese Art, die Sache anzusehen, ist allerdings himmelweit verschieden von der Art der Apologetik alten Stiles. Diese deckte das johanneische Evangelium mit dem Kanon und dachte daher an nichts anderes, als daß Justin das johanneische Evangelium eben in seinem Kanon habe und darnach gebrauchte. Von einem schützenden Kanon ist natürlich da nicht mehr die Rede, wo man von einem nur „beden-



lichen“ Gebrauch des 4. Evangeliums spricht. Zugestanden ist jedenfalls damit, daß für Justin die katholische Koordinierung der vier Evangelien noch nicht statt hat. Für die Frage des Verfassers des Evangeliums ist aber damit nichts gewonnen. Denn daß Justin das Evangelium für johanneisch hält, kann hier überhaupt noch nichts beweisen. Es fragt sich hier ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß ein Evangelium apostolischer Herkunft, das also in der christlichen Tradition eine so tiefe Wurzel hatte, wahrscheinlicher Weise in der christlichen Kirche der Urzeit so isoliert stand, daß es noch um 150 nur unter Bedenken gebraucht wurde. War nicht schon damals die Zeit, wo die Annahme apostolischer Herkunft alle Bedenken niederschlug, wo sie ganz fest stand, und ist vielmehr anzunehmen, daß Bedenken gegen den Gebrauch des Evangeliums auch Bedenken gegen seine Herkunft waren? Sehr wenig beweist für die Festigkeit der Annahme der apostolischen Abfassung des Evangeliums in der katholischen Kirche ihre Unerschütterlichkeit auch durch den Gebrauch in gnostischen Kreisen, worauf sich auch wieder Weiß (zu Meyer S. 13 f.) als auf einen besonderen Beweis der guten Begründung der kirchlichen Ueberzeugung von der johanneischen Abfassung des Evangeliums beruft. Ist es gewiß, daß das johanneische Evangelium nicht gnostischen Ursprungs ist und die Gnostiker es nicht ohne Gewalt für sich anrufen konnten, so lag ihren Gegnern nichts näher, als das Evangelium für sich anzurufen und gerade durch den gnostischen Gebrauch sich vielmehr sollicitieren zu lassen und es sich rückhaltlos anzueignen. Die Dummheit war nicht wahrscheinlich, daß man den Gnostikern überließ, was ihnen gar nicht gehörte, auch wenn es nicht apostolisch war, sich aber als apostolisch brauchen ließ. — Vergleiche auch Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament § 7, 3 (S. 45 f. der 1. Aufl. und 2. Aufl.). — Selbst Resch Agrapha S. 22 f. folgert noch, daß Justin das johanneische Evangelium unter seinen Evangelien hatte aus ihrer Bezeichnung als „Denkwürdigkeiten der Apostel“.

Kritische Ansichten: 1. Einen Beweis, daß Justin Mart. das 4. Evangelium nicht kennt s. bei Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 167, ferner Hellwag ebendas. 1848 S. 146 f. 262. — An der Unbekanntheit des Justin mit dem 4. Evangelium hält Hilgenfeld noch Zeitschrift für wiss. Theol. 1865 S. 207 f. fest, aber anders ebendas. S. 336.

2. Auch L. Georgii in der dogmengeschichtlichen Untersuchung über die Lehre vom heiligen Geist bei Justin dem Märtyrer (Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs Bd. X (1838) Heft 2, S. 102 f.) erklärt, ihm scheinbar überhaupt das 4. Evangelium dem Justin ganz unbekannt gewesen zu sein. „Die einzige Spur einer johanneischen Zitation könnte man im Apol. I, c. 61 finden: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ein Ausspruch, der zwar sehr an Johannes 3 erinnert. Hier und bei Justin ist sichtbar dasselbe Diktum Jesu. Jedoch ist die Form, die der gleiche Gedanke hat, in beiden Relationen sehr verschieden. Die justinischen Worte aber sind gerade der eigentümlichen johanneischen Färbung, welche das Diktum in Joh. 3, 3 in den Worten ἀμὴν ἀμὴν λέγω, γενν. ἄνωθεν, und ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, in den Worten ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος und βασιλ. τοῦ θεοῦ so wie besonders in ihrer faktischen Einkleidung an sich tragen, so gänzlich beraubt, daß man wohl annehmen muß, Justin habe nicht aus Johannes, sondern vielmehr aus der noch lange nach ihm unversiegten Quelle der mündlichen Tradition diesen Gedanken geschöpft. — Aus derselben Annahme erklärt sich die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Stelle im Dial. c. Tr. c. 47 (am Ende): „Ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς, εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τοῦτοις καὶ κρίνω. Vgl. mit Joh. 5, 30.“ (S. 103).

3. Ausführliche Untersuchung über das Verhältnis Justins zum 4. Evangelium und gegen jede Bekanntheit des Justin mit dem 4. Evangelium s. Zeller theol. Jahrbücher 1845 Heft 4, S. 599—618, 1842 S. 150 ff. Mindestens Ignorierung des johanneischen Evangeliums bei Justin behauptet gegen Luthardt Baur, theologische Jahrbücher 1857 S. 209 ff., vgl. theol. Jahrbücher 1849 S. 364 ff.

4. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 92 ff. Justin hat das 4. Evangelium nie gekannt, und es hat als er schrieb nicht existiert.

a) Wo Berührung zwischen Justin und dem 4. Evangelium eintritt, zeigt sich Justin als das frühere noch unentwickelte Vorbild (S. 95 ff.).

b) Dies ist namentlich bei der Stelle Joh. 3, 14 vgl. Justin, Apol. I, 61, wo

allerdings schriftstellerische Abhängigkeit vorliegt, aber diese Abhängigkeit ist auf Seiten des 4. Evangeliums. Dies zeigt:

α. eine Vergleichung des Zusammenhangs und des Inhalts beider Stellen (S. 97 ff.).

β. die ihm eigentümliche, von Johannes abweichende Gestalt des Spruchs hat Justin (wie schon Credner zeigt) aus seinem auch in den Clementinen gebrauchten außerkanonischen Evangelium (S. 104).

c) Wir vermissen an vielen Stellen bei Justin Gebrauch des 4. Evangeliums, wo wir einen solchen erwarteten, falls er das Evangelium kannte oder doch als apostolisch anerkannte (S. 107 f.).

5. Ueber das Verhalten Ewalds in der ersten Frage (der jede unmittelbare Bekanntschaft des Justin mit dem 4. Evangelium leugnet) s. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 106, 108. Daß namentlich auch die Tradition Justins über den Täufer nicht auf dem 4. Evangelium ruht, zeigt aufs neue Volkmar S. 156 ff.

6. Ritschl, Theol. Jahrbücher 1851, S. 500 ff. Es scheint mir dies (1877) das Beste zu sein, was bisher überhaupt über Justin im Verhältnis zum 4. Evangelium gesagt worden ist. Von einem direkten Gebrauch des johanneischen Evangeliums bei Justin könne er sich nicht überzeugen (s. 501). Das angebliche Zitat von Johannes 1, 20, 23 im Dial. von Tr. c. 88 aus dem 4. Evangelium abzuleiten, sei „gewagt, während alles übrige gegen dessen direkte Benutzung durch Justin spricht, zumal da die Umgebung, in welche jener Ausspruch des Täufers gestellt ist, vielmehr dem Evangelium des Lukas als dem des Johannes entspricht.“ Es kann hier entweder freie Bildung der Erinnerung auf Grund der Synoptiker oder unmittelbare Abhängigkeit der Erinnerung Justins von Johannes vorliegen (S. 502). Letztere sei schwerlich zu umgehen bei dem Zitat von Johannes 3, 3. 5. Apol. I, 61. Die Abweichungen des Zitats hier und in den Clementinischen Stellen von Johannes seien allerdings nicht zu unterschätzen. Aber die Anlehnung Justins an Johannes 3, 4 mache die Unabhängigkeit des Spruches von Johannes unsicher, und das ἀναγεννάσθαι sei zwar kein johanneischer Begriff, aber nur mit Vorsicht ohne weiteres dem synoptischen Sprachgebrauch zuzuschreiben. „Es versteht sich auch von selbst, daß nur mit Angabe des Urhebers der neuen Geburt dieser bildliche Begriff ursprünglich auftreten könnte, und deshalb vermisste ich in der Form, in welcher Justin und die clementinischen Schriften den fraglichen Ausspruch Jesu geben, ein wesentliches Merkmal der Ursprünglichkeit“ (S. 503). Vielmehr weise die Form des Ausspruches bei Justin und in den clementinischen Schriften klar auf die johanneische Gestalt des Ausspruchs Christi zurück. „Daß derselbe nun aber an den 3 Stellen (bei Justin und in den Clementinen) nach dem technisch gewordenen Sprachgebrauch verändert vorliegt, ist mir ein Zeugnis dafür, daß er nur durch die mündliche Ueberlieferung zu jenen Schriftstellern gekommen ist, daß er also die unmittelbare Benutzung des Johannes nicht beweist“ (S. 504). Die Spuren eines außerkanonischen (Petrus)evangeliums, auf welches Hilgenfeld auch dieses vermeintliche johanneische Zitat zurückführen wollte, bestreitet Ritschl a. a. O. überhaupt.

7. Waubert de Puiscau De Christologie van Justinus Martyr. Leiden 1684 p. 157 ff. nimmt keine Bekanntschaft des Justin mit dem 4. Evangelium an. Die angebliehen Spuren derselben bewiesen um so weniger, als sich Gebrauch des 4. Evangeliums bei keinem Zeitgenossen Justins sicher nachweisen lasse.

8. Auch Scholten De oudste Getuignissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments. Leiden 1866, p. 27 ff. bestreitet Bekanntschaft des Justin mit dem 4. Evangelium (vgl. in der Uebersetzung dieser Schrift von Manchot p. 24 ff., besonders die für die ganze Frage höchst charakteristische Stellung des Justin zur evangelischen Geschichte p. 28 ff.). Für eine Benutzung des Johannes bei Justin beweisen nichts die drei Stellen, auf welche Tischendorf besonders Gewicht legt: Dial. c. 88 p. 316 C. (S. 32 f.), Apol. I, c. 61 p. 94 A. (S. 33 f.) und das Zitat aus Zacharias 12, 10, Apol. I, 52 p. 87 E. (S. 37 ff.).

9. Holtzmann in Schenkels Bibellexikon II, 222 f. ist einer Bekanntschaft des Justin mit dem Evangelium geneigt, findet aber doch seine Stellung zu dieser Schrift eigentümlich zweideutig und meint, daß es „ohne Zweifel der im 4. Evangelium vollzogene Bruch mit dem tausendjährigen irdisch-jerusalemischen Reich sei, was die Stellung des Chliasten Justin zum 4. Evangelium, das er keinesfalls für ein apostolisches Werk gehalten haben kann, zu einer so zweideutigen und unsicheren gemacht hat“ (S. 222).

10. Wenn Justin das 4. Evangelium gekannt hat, so macht er doch jedenfalls keinen Gebrauch davon wie von den Synoptikern und gebraucht es z. B. nicht als Zeugen für das Zeugnis Jesu über seine Person (wie er die Synoptiker gebraucht), was besonders Dial. c. Tr. c. 48—108 ganz unbegreiflich, wenn ihm dieses Evangelium als ebenbürtige Quelle galt. Vgl. auch das sehr auffällige Beispiel Dial. c. 88 p. 308 C 540 und dazu Volkmar über Justin den Märtyrer Zürich 1853 S. 50. Vgl. S. 20 auch über Dial. c. 100 und Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 167 (329).

11. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus p. 108: Es scheine nicht, daß Justin das 4. Evangelium gekannt habe. „Man wird beim Lesen des Justin nach einer Auslassung, welche sich zur johanneischen Sphäre zu erheben scheint allzuoft durch ein Zitat aus den synoptischen Evangelien überrascht, an einer Stelle, wo soviel besser, ja, ausschließlich eine Ausführung aus dem 4. Evangelium gepaßt hätte, als daß man, auf die Gründe hin, die dafür angeführt werden, an Reminiscenzen aus diesem Evangelium zu denken hätte. Darum ist auch zu befürchten, daß Keim (Geschichte Jesu von Nazar. I, S. 141 ff.) mehr beweist als er selbst will, wenn er, in der Voraussetzung, daß Justin das 4. Evangelium wohl kannte, aber wegen der damals noch allgemein ungünstigen Beurteilung, nicht auf dieselbe Linie mit den älteren Evangelien stellte, auf die gegenseitige Verwandtschaft von Gedanken bei Barnabas, Justin und dem 4. Evangelium hinweist. Denn, obschon Keim behauptet, daß das Geniale stets dem Unbeholfenen und Unvollkommenen vorhergeht, und daß das letztere schwächerlicher Nachfolge zuzuschreiben ist, kann man es vielleicht doch für wahrscheinlich halten, daß der geniale Logosserzähler die Baustoffe für sein Kunstprodukt aus den Gedanken der Zeit und des Kreises entnahm, in welchen er lebte. Der Logoslehrer würde dann, wie Volkmar meint (Ursprung unserer Evangelien S. 95), nicht allein sachlich, sondern auch schriftlich zeitlich dem Logosserzähler vorangehen (vgl. hierüber Scholten, Evangelium naar Johannes p. 9 ff. und 447—551). Die Frage nach der Priorität des Logoslehrers oder des Logosserzählers gab noch Jahre lang — Wilkins Buch erschienen in Zwolle 1868 — Anlaß zu einem Streit, über welchen die Debatten sich lange nicht schließen wollten, oder mehr und mehr zum Nachteil des letzteren geschlossen zu werden drohten. „Namentlich legte das Verhältnis der Christologie Justins zu der des 4. Evangeliums großes Gewicht in die Schale.“ Vgl. auch denselben p. 136.

12. Wie war das christologische Geständnis des Justin Dial. c. 48 p. 156 f. möglich für einen Schriftsteller, der das Bewußtsein hatte, am johanneischen Evangelium ein kanonisches Selbstzeugnis Jesu zu haben? vgl. auch das ἵστασθαι οὐτως εἶναι p. 158 C. — Vgl. Tjeenk Willink p. 136 und besonders 1. Joh. 2, 22 mit Joh. 20, 31.

13. Unter den ausdrücklichen Evangelien z i t a t e n bei Justin ist ein einziges, bei welchem man an das 4. Evangelium wenigstens denken kann, das über die Wiedergeburt Apol. I, 61 p. 144 A Otto. Ueber die Unabhängigkeit dieser Stelle vom Johannesevangelium handelt besonders Volkmar, Ueber Justinus den Märt. und sein Verhältnis zu unseren Evangelien, Zürich 1853, S. 12 ff. Volkmar schließt aber immer vorschnell, Justin k ö n n e das Evangelium gar nicht gekannt haben, statt, daß es ihm jedenfalls keine kanonische Autorität gewesen sein kann. Nicht aber gehört zu den ausdrücklichen Zitaten aus Joh. Dial. c. 105 p. 356 C Otto. Riggenbach Zeugnisse S. 85 f. legt S. 91 auf diese Stelle besonderes Gewicht.

14. Die Apologeten haben behauptet, Justin vermeide absichtlich Berufungen auf das 4. Evangelium um recht unparteiisch zu erscheinen (so z. B. Semisch, Apostel-Denkwürdigkeiten S. 157 ff.). Hiergegen s. Volkmar a. a. O. S. 20 f., der auch daran erinnert, wie der pseudoorigenische Dial. c. Marcion., ungeachtet er weiß, daß seine Gegner das 4. Evangelium nicht zulassen, doch für ihn schlagende Stellen daraus anführt (s. Volkmar S. 49 f.).

15. In seiner Weise unbestimmt spricht sich aus Böhlinger KG. der drei ersten Jahrhunderte in Biographien 1. Hälfte (2. Auflage, Zürich 1864) S. 252 f. Es ruhe noch ein Dunkel auf der Frage „wie eben noch auf so manchem Punkt dieser alten Zeit — aus Mangel an Quellen — ein Dunkel ruht.“ (S. 253).

16. Den Gebrauch des Johannesevangeliums bei Justin gibt auch auf J. Donaldson A critical history of christian literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene concil. London 1866. Vol. II p. 331.

17. Auffallend schwankend und unklar noch Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875 S. 67. — Wenigstens Dial. c. Tr. c. 88 p. 316 C. scheint es Hilgenfeld schwer zu sein, die Benutzung von Joh. (1, 20) abzuweisen (s. über diese Stelle Scholten, Die ältesten Zeugnisse usw. übersetzt von Manchot, Bremen 1867 S. 32 f.).

18. Auch in bezug auf den Todestag Jesu folgt Justin der synoptischen Tradition. Dial. c. III p. 338 C. (vgl. Apol. I, 67 p. 99 B). Apogeten wollen freilich daraus keinen anderen Schluß gezogen wissen, als den, daß Justin noch nicht wie moderne Kritiker auf die Jagd nach Widersprüchen der Evangelien untereinander gegangen sei (so Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint Patres apostolici et apologetae saeculi secundi. Lips. 1872 S. 91).

19. Thoma in Hilgenfelds Zeitschrift 1875 nimmt vielleicht Anlehnung Justins an das 4. Evangelium an (S. 548 f.). Thoma meint sogar sagen zu können, daß Justin das 4. Evangelium mehr verwende, als die drei andern, aber dennoch nie zitiere (S. 553). Zugleich aber, daß Justin nicht Johannes für den Verfasser angesehen habe (S. 563). —

20. Was bei Justin allenfalls auf Johannes zurückzuführen wäre, stellt zusammen Holtzmann, Einleitung 1886 S. 479 f., 3. Aufl. S. 467. S. 479, wobei er übrigens in Hinsicht auf den Hauptfall (Apol. I, 61 = Joh. 3, 3, 5) selbst schwankt.

21. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 673 f. meint „über Justins Stellung zum 4. Evangelium lasse sich keine Sicherheit erlangen“ (S. 673). Daß er das Evangelium gekannt sei „überwiegend wahrscheinlich“, daß er es für apostolisch johanneisch gehalten, nicht zu erweisen (S. 673). Doch falle auch für das letztere sein Urteil über die Herkunft der Apokalypse ins Gewicht, sodaß „die Möglichkeit, ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür offen zu lassen sei, daß die Bezeichnung des 4. Evangeliums als Werk des Zwölfapostels schon in der Zeit c. 155—160 vorhanden gewesen sei, nämlich bei Justin“ (S. 674).

22. Ed. von der Goltz, Ignat. von Antiochien als Christ und Theologe. Leipzig 1894 S. 140 ff. vergleicht Justins und Ignatius' Verhältnis zum 4. Evangelium. Weder bei dem einen noch dem anderen soll es vornehmlich aus Bekanntheit und daraus hervorgehender literarischer Abhängigkeit sich erklären, bei Ignatius am wenigsten. Sie sind beide „Beispiele vom Einfluß, den die Gedankenwelt des Evangeliums von diesem unabhängig sich verbreitend ausübte, wobei „Ignatius in hohem Maße, Justin zu einem kleinen Teil unter diesem Einfluß standen“ (S. 142), und Ignatius Verwandtschaft mit jener Gedankenwelt so stark erscheint, daß sie den Gedanken an literarische Abhängigkeit so gut wie ausschließt, während bei Justin doch eine schwache Möglichkeit bestehen bleibt, daß er das johanneische Evangelium gekannt hat, so unabhängig auch seine an sich geringere Verwandtschaft mit dem Evangelium von solcher Bekanntheit ist (S. 143 f.). Insofern tritt von der Goltz auch der von Engelhardtschen Formel entgegen, welche Justins Berührungen mit dem 4. Evangelium auf dessen „Benutzung als Lehrschrift“ zurückführte (Das Christentum Justins des Märtyrers S. 347 ff.).

23. Renan, L'église chrétienne, Paris 1879 p. 385 erkennt an, daß Justin vom johanneischen Evangelium keinen Gebrauch macht.

Ganz besonders das Verhalten Justins zu den Reden des johanneischen Christus muß bedenklich machen dagegen, daß ihm das 4. Evangelium eine mit dem synoptischen Traditionstypus koordinierte Quelle gewesen ist. Denn diese Reden werden, mit einiger Ausnahme allenfalls vom Falle Apol. I, 61 p. 94 A. (Joh. 3, 4 f.), nie zitiert. Das muß ganz besonders auffallend erscheinen bei der Annahme einer Benutzung von Joh. 1, 13 bei Justin, wie sie Resch, Agrapha S. 23 f. annimmt. Wie soll man bei dem Gewicht, das Justin auf den Beweis für die überirdische Herkunft Jesu legt, sich erklären, daß er hierfür auch im Joh.-Evangelium (wie bei den Synoptikern) beim Prolog des Evangelisten selbst stehen geblieben ist und das Selbstzeugnis Jesu im johanneischen Evangelium ganz unberücksichtigt bleibt? Gerade die Art, wie Justin jene



Herkunft beweist und zwar mit Berufung auf die *Apomnemoneumata* (Dial. 105 p. 332 C), spricht dafür, daß er nur Evangelien zur Verfügung hatte, die nicht in den Worten Christi, sondern nur im Text ihrer Erzählung jene Herkunft bezeugten. Gerade bei der Bedeutung, welche die Evangelien in der Urzeit der Kirche gehabt haben — zunächst und zumeist als Zeugnisse der Worte Christi, nicht als Zeugnisse ihrer Verfasser von Christus — ist es ganz unwahrscheinlich, daß ein Evangelium, wenn es überhaupt als solches anerkannt wurde, die Aufmerksamkeit seiner Leser zunächst auf sich selbst und nicht auf die darin enthaltenen Worte Christi gezogen hätte (wie es bei Justin der Fall wäre, wenn wirklich bei den Stellen, die Resch a. a. O. S. 23 f. bespricht Joh. 1, 13 zu Grunde läge). — Wenn aber für Justin das 4. Evangelium als Quelle für die Worte Christi überhaupt nicht in Betracht gekommen ist, so spiegelt sich ja darin nur die Art ab, in welcher das 4. Evangelium überhaupt anfangs in die Gestaltung der evangelischen Tradition eingegriffen hat und darin wirksam gewesen ist. Resch ist es selbst, der die sehr denkwürdige Tatsache konstatiert, daß es „keine johanneische Agrapha“ d. h. „keine außerkanonischen Herrenworte mit johanneischem Sprachcharakter gibt“ (S. 25). Das erklärt sich zunächst auf Reschs Standpunkt, der die (von ihm „echt“ genannten) Agrapha auf eine vorkanonische Quellenschrift der Synoptiker zurückführt, damit, daß das johanneische Evangelium eben nicht, wie diese Synoptiker, eine uralte Quellenschrift noch hinter sich hat, sondern eine Originalschrift ist. Dies kann man als höchst plausible Erklärung gelten lassen. Aber was ergibt sich weiter daraus für ein Schluß auf die Herkunft des johanneischen Evangeliums? Schwerlich ein für die Apostolizität dieser Herkunft günstiger, nämlich der zunächst zu liegen scheinende, das johanneische Evangelium sei eben im Unterschied von unseren Synoptikern, weil allein original, auch allein apostolisch, und ein mit jener Quellenschrift der Synoptiker koordiniertes, der gleichen Stufe der Evangelienbildung angehörendes Gebilde. Gerade dagegen protestiert die ganz verschiedene Geschichte dieser beiden Zweige der evangelischen Literatur, oder kurz gesagt die gänzliche Unfruchtbarkeit des johanneischen Evangeliums. Gerade die Konstatierung der Tatsache, daß jene Quellenschrift der Synoptiker nicht bloß deren Quelle, sondern auch die der Agrapha gewesen ist, verstärkt den Eindruck, daß das Evangelium nach Johannes in der frühesten Zeit nicht die Quelle für die Worte Christi gewesen ist, daß es sich gerade mit der (etwa dem Matthäus beizulegenden) Quellenschrift nicht koordinieren läßt. Denn „Reden“ Jesu würde das johanneische Evangelium ja (quantitativ) nicht weniger enthalten, als jene hypothetische Quellenschrift. Wie soll man sich aber erklären, daß wenn die Autorität des johanneischen Evangeliums und die jener (urapostolischen) Quellenschrift von vornherein dieselbe war, sich die Quellenschrift als Quelle für die Worte Christi ebenso ergiebig erwiesen hat, als das johanneische Evangelium

unergiebig! 1. Nur die Quellenschrift hat als ursprüngliche Zeugin der Worte Christi eine ganze Evangelienliteratur ins Leben gerufen (die Synoptiker), das johanneische Evangelium ist ganz isoliert und unfruchtbar geblieben. 2. Ja in den Agrapha sogar tritt die Quellenschrift als Zeugin für die Worte Christi in der vorkanonischen Zeit wenigstens, stärker hervor als das johanneische Evangelium d. h. schon die bloßen Agrapha (deren ausschließliche Quelle ja nach der hier vorausgesetzten Hypothese die Quellenschrift ist) liefern in jener Zeit ein bedeutenderes Quantum an Worten Christi als was sich gleichzeitig davon aus dem johanneischen Evangelium in Umlauf zeigt. Mit anderen Worten: Was an Worten Christi in vorkanonischer Zeit in Umlauf ist, stammt in seinen beiden Bestandteilen (dem was davon — in den Synoptikern — kanonisch geworden und was außerhalb des Kanons geblieben ist) nicht aus dem johanneischen Evangelium (bis auf einen ganz geringfügigen Bruchteil). 3. Das Evangelium nach Johannes hat erst kanonisiert werden müssen, um überhaupt als Quelle der evangelischen Geschichte deutlich in einer dem Ansehen der Synoptiker vergleichbaren Weise hervorzutreten. Die Autorität der Quellenschrift der Synoptiker ist dagegen sowohl begründet gewesen und konnte sich so zäh behaupten, daß sie sogar durch die Kanonisierung ihrer Derivate (der Synoptiker) als Quelle für die Worte Christi nicht ganz verdrängt werden konnte (denn Agrapha sind nach Resch S. 26 bis ins 4. Jahrhundert im Umlauf). Das alles sind Tatsachen, welche sich nur aus der gänzlich verschiedenen Herkunft des johanneischen Evangeliums und der Grundschrift der Synoptiker erklären. Die Tatsache, daß es keine johanneischen Agrapha gibt, muß mit der anderen zusammen genommen werden, daß das johanneische Evangelium überhaupt als Quelle der Worte Christi hinter der Bedeutung der Quellenschrift der Synoptiker vollständig zurücktritt. Damit hängt auch zusammen, daß die Spuren eines „vorkanonischen Textes“ beim johanneischen Evangelium nur so außerordentlich spärlich sind, wie man aus Resch S. 22 f. sehen kann. Auch das erklärt sich nicht bloß daraus, daß in vorkanonischer Zeit auf die Textgestaltung der Zitate aus dem synoptischen Evangelientypus auch dessen Quellenschrift wirkt, sondern auch daraus, daß die vorkanonischen Zitate aus dem johanneischen Evangelium überhaupt nur so spärlich sind und außer allem Vergleich an intensiver Wirkung fallen mit der Bedeutung der Quellenschrift als Zeugin der Worte Christi. Dann erst ergeben sich beide Tatsachen, die hier nicht von einander zu trennen sind, nämlich nicht nur die Originalität des johanneischen Evangeliums im Verhältnis zu den Synoptikern, sondern auch sein ganz heterogener Charakter im Verhältnis zu ihrer Quellenschrift.

Folgende fünf Schlußsätze sollen das Verhältnis Justins zum 4. Evangelium fest abschließend charakterisieren:

1. Apol. I, K. 95 ff. will Justin den Kaisern eine Probe von den eigenen Lehren Jesu geben und schickt seiner Uebersicht die allge-

meine Charakterisierung der Reden Jesu voraus (s. oben S. 173.) Kannte aber Justin das 4. Evangelium, so konnten gerade K. 15 ff. auch Beispiele daraus nicht fehlen.

2. Man erwartet, wenn Justin das 4. Evangelium schon brauchte Apol. 1, 23 p. 60 C. *μονογενῆς* statt *πρωτότοκος*.

3. Auch Justin in Dial. K. 102 p. 348 C. setzt die Disputationen Christi nur mit Pharisäern und Schriftgelehrten voraus, charakterisiert also die evangelische Geschichte nur nach der synoptischen Tradition.

4. Wie konnte Justin, wenn er das 4. Evangelium kannte, so über den Unglauben der Samariter sprechen wie Apol. 1, 53 p. 88 C. D. geschieht?

5. Durch ihren Antijudaismus sind das 4. Evangelium und Justin am engsten verwandt, eben daher darf man sich aber nicht wundern, daß sich Justin in seinem Streit gegen die Juden nicht auf das 4. Evangelium beruft, gesetzt, daß er es kannte. Denn das 4. Evangelium ist hier viel zu sehr Fleisch von seinem Fleisch, und in keiner Weise eine für ihn transzendente Autorität. Er steht mit ihm hier viel zu sehr auf einer Linie, in einer Gedankenreihe. Was das 4. Evangelium hier sagte, wußte Justin schon aus sich selbst.

### 10. Gnosticismus.

Für die Unsicherheit des Bodens, auf dem die kirchliche Tradition über das 4. Evangelium steht, ist es eine besonders charakteristische Tatsache, daß Irenäus adv. haer. III, 11, 9 in seiner Apologie der Vierzahl der kanonischen Evangelien bei der Kritik der ihm anstößigen Versuche, an dieser Vierzahl zu rütteln, gerade denjenigen unter ihnen, die sich am 4. Evangelium insbesondere vergreifen, keinen Ketzeramen anzuhängen imstande ist. Marcion kürzt den kirchlichen Kanon, indem er von seinen vier Evangelien drei verwirft und den Lukas, auf den er sich zurückzieht, verstümmelt. Die Valentinianer erweitern den viergestaltigen Kanon. Die Leute aber, welche das johanneische Evangelium ausstoßen, muß Irenäus mit einem neutralen Alii bezeichnen, und er ist selbst hier, wo die Erschütterung des Evangelienkanons die eigentliche Zielscheibe seiner Verwahrung ist, nicht imstande, dem Frevel dieser Leute am 4. Evangelium direkt zu Leibe zu gehen, sondern sucht den Kernpunkt ihrer Verirrung in ihrem Widerstand gegen den „prophetischen Geist“, d. h. ihren Antimontanismus, wie wenn es ihm hier mehr um die Beschützung der „kirchlichen Propheten“ zu tun wäre, als um den auch das 4. Evangelium deckenden Kanon. So daß sich hier selbst Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 153 vgl. Zeitschrift für die historische Theologie 1875 S. 82) dazu gedrängt sieht, die in Betracht kommenden Gegner des 4. Evangeliums als „noch innerhalb der Kirche stehende Leute“ anzuerkennen.

In gnostischen Kreisen ist das besondere Ansehen des Joh.-Evangeliums vielleicht noch älter als in der orthodoxen Kirche. Irenäus wenigstens bezeugt, daß in Kreisen der valentinischen Schule das Joh.-Evangelium sehr beliebt gewesen ist und der erste christliche Kommentar zu einem neutestamentlichen Buche, von dem wir überhaupt in der Kirchengeschichte hören, ist ein Kommentar des Valentinianer Herakleon zum Joh.-Evangelium gewesen, entstanden zwischen 160 und 180. Allein höher als diese Zeit führt das Zeugnis des Irenäus nicht hinauf. Daß schon die Stifter der großen gnostischen Schulen, der Valentinianer und Basilidianer, im hadrianischen Zeitalter das Joh.-Evangelium als solches gebraucht hätten, ist jedenfalls aus Irenäus nicht zu beweisen, bei dem sich Beispiele von eigentlichen Zitaten gnostischer Schriftsteller aus dem 4. Evangelium nicht finden. Aber man hat es bisweilen aus einer andern Quelle beweisen zu können gemeint. Die sog. Philosophumena des Irenäusschülers Hippolyt führen Stücke aus valentinianischen und basilidianischen Schriften an, von denen man ohne weiteres des bloßen „φησι“ wegen, mit dem die Zitate eingeleitet sind, angenommen hat, daß es Schriften der Schulhäupter selbst sein müßten. Allein damit würde dieses „er sagt“ in einer durch die griechische Sprache durchaus nicht gerechtfertigten Schärfe genommen. Aber jene Ketzerbestreitung des 3. Jahrhunderts stellt noch spätere Stadien der gnostischen Sekten dar als Irenäus und hat mit den Stiftern noch weniger zu tun als dieser, sodaß auch die gnostischen Zitate des Hippolyt sich gar nicht als aus Schriften entnommen betrachten lassen, die dem 3. und 4. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts angehören. Gegenwärtig hat man denn aufgehört, auf diese gnostischen Zitate aus dem 4. Evangelium irgend welches Gewicht zum Beweise eines schon so frühen Gebrauchs zu legen.

Ueber die Scheu des Verfassers sich in die allzu willkürlichen Fiktionen des Gnostizismus zu verlieren vgl. Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 201 f.

Für die gegen die Gnosis gekehrte Seite des Evangeliums hatte man schon sehr früh und immer auch in Kreisen ein Gefühl, welche den apostolischen Ursprung des Evangeliums nicht bezweifelten, vgl. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 152 f. Neuere Urteile zugunsten des Gnostizismus des 4. Evangeliums führt selbst Schürer und Mangold an; Hilgenfeld, Zeitschrift für wiss. Theol. 1877 S. 31 ff.

Schon im Prolog ist die Betrachtung des Evangelisten eine dem Gnostizismus nur „analoge“ (s. Baur, kanonische Evangelien S. 88). Recht unklar aber, was Baur über das Verhältnis des Evangeliums zum Gnostizismus sagt. Neutestam. Theol. S. 353 f., 361 f.

Außerhalb der eigentlichen gnostischen Vorstellungen in christologischer Beziehung bleibt der Evangelist nur, indem er z. B. über die Entstehung der menschlichen Person Jesu sich jeder näheren Vorstellung enthält. Er ist der fleischgewordene Logos (1, 14) und als in die Welt getreten gilt er dem Evangelisten erst von dem Moment seines auf die Ankündigung des Täufers folgenden Auftretens (1, 9). Aber wie diese Person zustande gekommen kein Wort; (die Valentinianer meinen z. B. der Logos sei mit dem Menschen Jesus bei der Taufe zusammengetreten, was Hilgenfeld auch dem Evangelisten unterschiebt). Der Evangelist hält sich streng innerhalb des ursprünglichen Rahmens der evangelischen Ge-



schichte und bleibt daher noch außerhalb des Gnostizismus oder streift doch erst daran. Er leugnet auch nicht die Lebenszeit Jesu vor der öffentlichen Herkunft noch seine menschliche Geburt (1, 46), sie entbehrt ihm nur aller Bedeutung und fällt daher noch in den Bereich der Vorbereitung des ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον. Wenigstens zum frühesten, im trajan-hadrianischen Zeitalter aufkommenden Gnostizismus will auch Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 150 ff. dem 4. Evangelium Beziehungen geben.

Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 30, 46 S. 317 f. (3. Auflage Tübingen und Leipzig 1901) formuliert das Verhältnis des Evangeliums zum Gnostizismus schließlich dahin, daß es selbst gnostische Tendenzen verfolgt, doch „ohne Spur von antignostischer Tendenz“ (S. 318), woraus, insbesondere unter Vergleichung von Schriften, wie die Pastoralbriefe und der *Judasbrief*, erschlossen wird, daß es jedenfalls vorgnostisch ist, aus einer Zeit stammt, in der „die gnostische Gefahr die Kirche wenigstens des Gesichtskreises des Verfassers noch nicht bedrohte“ (S. 318). Auch ich halte die Alttübinger Ansicht, welche den Gnostizismus im Evangelium „berücksichtigt“ findet und es überhaupt aus der gnostischen Bewegung erklärt, für abenteuerlich. Und ich sehe zur Zeit keine Möglichkeit ab, die Stellung des Evangeliums zum Gnostizismus genauer und schärfer zu bestimmen: Das Evangelium selbst sich mehrfach mit dem Gnostizismus berührend und gnostische „Tendenzen verfolgend“, aber jedenfalls noch ganz außerhalb des Kampfs mit dem Gnostizismus stehend. Man kann auf jeden Fall eher von gnostischem als von antignostischem Charakter des Evangeliums reden. Diese Bestimmung seines Charakters gibt auch den einfachsten Schlüssel zur Erklärung seines gnostischen Gebrauches.

Valentinus: 1. Lipsius, Literarisches Zentralblatt 1867 Nr. 26, Sp. 705 f., gibt Riggenbach zu, daß die von Iren. haer. I, 1, 1 ff. (vgl. I, 8, 5) mitgeteilte Darstellung der valentinischen Aeonenlehre bereits deutlich auf dasselbe Bezug nimmt. Aber Irenäus hat seinen eigenen Angaben nach seine ausführlichen Nachrichten über das valentinische System aus den Schriften des Ptolemäos und anderer Anhänger der valentinischen Schule geschöpft; was er speziell über Valentins eigene, vielfach noch einfachere Lehre erfuhr ist aus dem kurzen Abschnitte I, 11, 1 zu ersehen: „Gerade hier läßt sich aber eine schriftstellerische Abhängigkeit vom 4. Evangelium nicht erweisen. Nach Valentin geht aus der Syzygie des ἀρρητος und der Συγή der πατὴρ und die ἀλήθεια hervor; diese oberste Tetras erweitert sich durch die Aeonenpaare λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία zur Ogdoas. Die ausgebildete, offenbar unter dem Einfluß des 4. Evangeliums bereicherte Terminologie, welche Irenäus I, 1, 1 mitteilt, findet sich hier noch nicht, während eine oberflächliche Betrachtung zu der Annahme verleiten kann, daß das valentinianische System schon in seinem ersten Grundrisse auf der Folie des johanneischen Prologs aufgezeichnet sei. Es vermindern sich vielmehr bei schärferer Betrachtung die Anklänge an letzteren in demselben Maße, als man zu der Urgestalt des Systems zurückgelangt, und reduzieren sich auf Uebereinstimmung in gewissen, namentlich durch die alexandrinische Spekulation verbreiteten Grundbegriffen“ (Sp. 706). — Daß die Valentinianer in Bezug auf die Dauer der messianischen Tätigkeit der synoptischen und nicht der johanneischen Tradition folgten, zeigt Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871 S. 48.

Im Grunde beweist selbst Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums. Leipzig 1874 S. 88 f., (wiewohl er das Gegenteil als Resultat S. 89 erhält), daß nur für die Schüler des Valentinus der Gebrauch des johanneischen Evangeliums sich nachweisen läßt, nicht für den Stifter selbst. — Nach Br. Bauer, Christus und die Caesaren. Berlin 1877 S. 366, hat der 4. Evangelist den Valentin studiert und aus dessen Syzygien „im philonischen Geiste den Logos zum Mittelpunkt gemacht und ihm in seiner geschichtlichen Wirksamkeit die Geister des Lebens, der Wahrheit und Gnade als seine Attribute beigegeben und den Paraklet zum Erhalter und Vollender seiner Schöpfung gemacht.“

Herakleon: Ueber die wahre Bedeutung des aus Herakleon gewonnenen Zeugnisses S. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 22. Gegen ein angebliches Zeugnis des Herakleon (bei Clem. Alex. Strom. IV, 9, 73) für das Martyrium des Johannes s. Grimm in Hilgenfelds Zeitschrift 1874 S. 121 ff.

Cerinth. Für anticerinthisch hält 4. Evangelium und 1. Johannesbrief auch Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 151 f. Auch Apologeten geben, auf die Anekdote bei Iren. adr. haer. III, 3, 4 gestützt, für den Brief und das Evangelium eine anticerinthische Absicht zu, s. z. B. Fr. von Uechtritz, Studien eines Laien S. 542 ff.

Ueber die Zitate in der gnostischen Literatur vgl. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 69 ff. Iren. adv. haer. III, 11, 7 bezeugt ausdrücklich Benutzung des 4. Evangeliums nur in der Schule Valentins. — Nur in den Schulen des Valentin und Basilides und späteren Gnostikern ist der Gebrauch nachweislich. Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 232 ff., hält am Zeugnisse der Philosophumena fest und hebt ganz besonders Hippolyt VII, 22, 27 hervor, wo ihm ein Zitat aus einer Schrift des Basilides unzweifelhaft ist. Auch von Basilides läßt sich nicht (wie Weizsäcker behauptet) aus den Philosophumena beweisen, er habe das Evangelium gekannt. Auf den gnostischen Gebrauch will dessen Echtheit besonders stützen Hofstede Groot, gegen den Hilgenfeld, Zeitschrift für wiss. Theol. 1868 S. 220 ff. „Holland in Nöten“ erklärt.

Daß aus Hippolyt Refut. omn. haer. VII, 38 nicht zu beweisen, daß Apelles das vierte Evangelium als kanonisch gebraucht, gab auch Harnack, De Apellis gnosi monarchica. Lips. 1874 p. 75 zu.

Ueber die Wertlosigkeit des Zeugnisses der gnostischen Zitate in den Philosophumena s. auch Mangold zu Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. Berlin 1875 S. 264 ff. Die Sache wird doch auch von B. Weiß (in seinen Bearbeitungen des Meyerschen Handbuchs zu Evangelium des Johannes, in der 8. Aufl. S. 14 f.) in der Schwebe gelassen.

## 11. Apostolische Väter.

So oft uns bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts in der aus dieser Zeit erhaltenen Literatur Anspielungen auf Tatsachen der evangelischen Geschichte oder Worte Christi entgegentreten, so oft gehen sie auch fast ohne Ausnahme auf denjenigen Typus der Tradition zurück, der in den synoptischen Evangelien vertreten ist und nicht auf den ganz andersartigen in unserem Evangelium. Dies trifft auf die apostolischen Väter zu: Die sog. Briefe des Clemens von Rom, des Barnabas, der Hirt des Hermas, der Brief des Polykarp von Smyrna und die sieben ignatianischen Briefe. Es ist übertrieben und beruht z. T. auf erwiesener Maßen falscher Interpretation, wenn man von einzelnen dieser Schriftsteller, z. B. von Barnabas unternommen hat zu beweisen, daß ihnen das Joh.-Evangelium unbekannt sein müsse, bekannt gar nicht gewesen sein könne. Allein gewiß ist, daß die evangelische Geschichte, die bei ihnen durchblickt, namentlich auch bei Barnabas, die synoptische ist. Was das johanneische Evangelium betrifft, so läßt sich nur sagen, daß in dieser Literatur mancherlei Anklänge an seine Gedankenwelt sich finden, aber nirgends solche, die eine schriftstellerische Abhängigkeit vom Joh.-Evangelium begründen, nur aus Bekanntschaft mit diesem Evangelium sich erklären ließen und die übrigens vielfach so beschaffen sind, daß sie auch, wollten wir sie so erklären, doch nicht beweisen würden, das Joh.-Evangelium sei diesen Schriftstellern eine Quelle für die evangelische Geschichte gewesen.

Polykarp. 1. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? S. 12 f. hält den Brief des Polykarp für bald verfaßt nach dem Märtyrertode des

Ignatius (115) und meint an dem Zitate des Polykarp (ad Philipp. c. 7) aus dem 1. Briefe des Johannes „eine indirekte aus dem 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts stammende Beglaubigung des johanneischen Evangeliums“ zu besitzen. — Daß diese Ansicht bei Tischendorf ein Nest von Erschleichungen zeigt, weist nach

2. Volkmar, Ursprung unserer Evangelien (von der Voraussetzung der Echtheit der syrischen Rezension dreier Briefe des Ignatius).

a) Der Polykarpbrief in seiner gegenwärtigen Gestalt erkennt die anerkann-termaßen unechten 7 Briefe des Ignatius an, kann also gar nicht so alt sein (S. 41).

b) Ueberhaupt sind in den echten Briefen des Polykarp alle Beziehungen auf die Ignatianen nur durch einen Interpolator gekommen.

c) Der echte Brief des Polykarp ist chronologisch durchaus nur aus sich zu bestimmen und zwischen 147—165 verfaßt (S. 44—46) und kann demnach das von ihm verlangte Zeugnis für die Entstehungszeit des Johannesevangeliums gar nicht abgeben, wobei die Frage ob Evangelium oder 1. Brief Johannes ursprünglicher, offen bleiben kann (S. 46).

d) Die Stellen Polyk. ad Phil. c. 7 und 1. Johannes 4, 2, 3 verraten auf jeden Fall schriftstellerische Abhängigkeit (S. 47 f.), diese Abhängigkeit ist aber auf seiten des johanneischen Briefes (S. 49 f.).

e) Aus dem Zeugnis des Irenäus über Polykarp ist hier nichts zu gewinnen (S. 53 ff.).

f) Polykarp kann wegen seines Verhaltens in der quartodezimanischen Frage auf keinen Fall das johanneische Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes anerkannt haben (S. 56).

3. Die Benutzung von 1. Johannes 4, 2, 3 und damit der johanneischen Schriften überhaupt bei Polykarp wird gelegnet von Scholten, Aelteste Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments übersetzt von Manchot S. 45 ff. — behauptet wird sie dagegen von Riggenbach, Zeugnisse S. 55 f., der aber S. 56 auf eine sehr geschraubte Weise ein Zeugnis des Polykarp für das Evangelium zu gewinnen sucht.

4. Renan, *L'église chrétienne*, Paris 1879, erkennt die Bekanntschaft des Polykarp mit dem 1. Brief des Johannes an, zieht aber die mit dem Evangelium in Zweifel (p. 444, vgl. p. 441).

5. Mangold zu Bleek, Einleitung in das Neue Testament § 113 (S. 384 der 4. Aufl.) ist es zwar nicht zweifelhaft, daß Polykarp ad. Phil. 7, 1 auf 1. Johannes 4, 7 f. anspielt, dennoch erscheint ihm Polykarp als „eine bedenkliche Erscheinung für die Echtheit des 4. Evangeliums“ wegen seiner Stellung im Passahstreit.

6. Polykarp als Zeugen für den Evangelisten Johannes anzurufen ist aus dem einfachen Grunde nicht zu begründen, weil selbst bei Irenäus eine derartige Anrufung des Polykarp nicht zu finden ist, auch nicht an der entscheidenden Stelle *adv. haer.* III, 3, 4, s. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 81, 1 S. 322 f. der 3. Auflage, Tübingen und Leipzig 1901. „Gesichert ist durch Polykarp lediglich der längere Aufenthalt eines Jüngers Johannes in Asien“ (Jülicher S. 322). Die Identität dieses Johannes mit dem Zebedäiden ist aber durch keinen vorirenäischen Zeugen zu erweisen und kann daher für uns auch gar nicht als eine dem Irenäus erweisbare Tatsache gelten (S. 322 f.).

7. Das Zeugnis des Irenäus für das Schülerverhältnis zu Johannes wird tatsächlich durch seine Erstreckung auf eine Mehrheit von Aposteln entwertet. Namentlich nach den von Irenäus im Brief an Victor bei Eusebius KG., V, 24, 16 gebrauchten Ausdrücken hätten wir einen dauernden Verkehr des Polykarp nicht nur mit dem vermeintlich in besonders hohem Alter in Kleinasien gestorbenen Johannes anzunehmen, sondern mit mehreren Aposteln, von denen freilich selbst Zahn noch keinen auch nur zu nennen vermocht hat, der allerdings selbst für möglich halten will, daß der unter Anicet in Rom gewesene Polykarp „von Aposteln zum Christenglauben bekehrt worden ist“ (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 72). Auch was hier Zahn noch immer gegen Harnacks durchaus schlagende Einwendungen (Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 342 ff.) gegen die Vorstellungen, die er sich von den persönlichen Beziehungen des Polykarp zu „den Aposteln“ oder doch zu einer Mehrheit von Aposteln macht, geltend macht, kann nur als ein abschreckendes Beispiel der Resultate von Betrachtungen gelten, bei welchen die unvorsichtige und übertreibende Ausdrucksweise eines Irenäus und die Worte pressende Auslegungskunst eines Zahn miteinander wetteifern.

8. Mit der unzweifelhaften Benutzung des 1. Johannesbriefes bei Polykarp im Philippusbrief (7, 1) ist zum Beweise seiner Anerkennung des johanneischen Evangeliums gar nichts anzufangen. Denn diese Benutzung beweist nichts der Art auch nur für den Brief selbst, vgl. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896 S. 51.

Ignatius: 1. Ignatius hat das Evangelium nicht gekannt, s. Hellwag, *Theol. Jahrbücher* 1848 S. 257.

2. Benutzung des Johannesevangeliums gibt Volkmar, *Ursprung unserer Evangelien* S. 51 selbst in den 3 syrischen (nach Volkmar ursprünglichen aber unechten) Briefen zu.

3. Gegen die Benutzung des Johannes bei Ignatius s. Zeller, *Theol. Jahrbücher* 1845 S. 595 f., 1847 S. 149 f., auch Scholten, *Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments* übersetzt von Manchot S. 53 f. Der Nichtbenutzung neigt sich zu Hilgenfeld, *Apostolische Väter* S. 282 f.

4. Der Apologet Zahn (Ignatius von Antiochien, *Gotha* 1873 S. 604 f.) entdeckt in den Ignatiusbriefen, die nach Zahn um 110 geschrieben sind, bedeutende Anspielungen auf das Johannesevangelium und meint, daß sie mehrfach die allgemeine Verbreitung und besondere Autorität dieses Evangeliums voraussetzen.

5. Holtzmann, *Das Verhältnis des Johannes zu Ignatius und Polykarp* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1877 S. 187 ff.).

6. Th. Zahn findet bei Ignatius die ersten unzweideutigen Spuren vom Einfluß des 4. Evangeliums auf die kirchliche Denk- und Rodeweise“ (Einleitung in das Neue Testament II, 448, 2. Auflage). Besonders wichtig ist für Zahn die Stelle Ignatius ad Magn. 8, 2, welcher er den Beweis entnimmt, daß die älteren Leser des Evangeliums (vor Valentin und Justin) noch nichts von einer Logoslehre im johanneischen Prolog gewußt haben (a. a. O. S. 547, wo die betreffende Stelle übersetzt wird: „Einer ist Gott, der sich offenbart hat durch Jesum Christ, seinen Sohn, welches sein aus dem Stillschweigen hervorgegangenes Wort ist, welcher in Allem seinem Auftraggeber wohl gefallen hat“. Hier heiße „der Mensch Jesus darum Gottes Wort, weil Gott nach langem Schweigen endlich in ihm, seinem Sohne verständlich und laut zu den Menschen geredet und nicht bloß durch das Lehren, sondern ebenso sehr durch das Handeln Jesu (Ignat. ad Eph. 15, 1) sich offenbart hat“. Dieselbe „urchristliche Logoslehre“ blickt nach Zahn bei Ignatius auch ad Rom. 8, 2, ad Eph. 3, 2. 17, 2 durch.

7. Welche Quelle peinlichster Verlegenheiten, aber in Wahrheit gerade Ignatius für apologetische Betrachter der Tradition über Johannes und seine Schriften sein muß und so auch insbesondere für Zahn ist, erkennt man erst aus der Behandlung, welcher er Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI (Leipzig 1900) S. 190—192 die Stelle Ignat. Eph. 11, 2 unterwirft. Es ist schon schwer genug, die Ignatiusbriefe zu einigermaßen präsentablen Zeugen für die Verbreitung und Anerkennung der johanneischen Schriften, insbesondere des Evangeliums zu machen und schon an dieser Aufgabe trägt auch Zahn schwer genug, schwerer als daß noch jetzt leicht jemand ihm anbieten könnte, mit ihm die Last zu teilen. Doch hoffnungslos erliegt er erst da, wo er die Ignatiusbriefe als Zeugen gegen die ephesinische Wirksamkeit des Johannes zu solchen dafür verwandeln will. Und gerade Zahn behandelt den ephesinischen Johannes als den Schlüssel der apologetischen Festung, die bei der johanneischen Frage verteidigt wird (vgl. Forschungen VI, 175 ff.). Ist aber schon was Zahn dem Selbstzeugnis der johanneischen Schriften zu entnehmen weiß nahezu erbärmlich, so läuft es S. 190—192 fast auf ein eigenes Zugeständnis des vollkommen Nichtigen hinaus. Man hat bei Zahn erstaunlich viel Gelegenheiten sich zu überzeugen, daß er kein Hexenmeister ist, der aus Schwarz Weiß macht, eine der glänzendsten ist auf jeden Fall Forschungen S. 190—192, die Anrufung des Ignatius als Zeugen für den „ephesinischen Johannes“.

Hermas hirt: 1. Gegen Keims Behauptung einer Benutzung des Evangeliums im Hermas hirt s. Hilgenfeld, *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1868 S. 217 f. Mit Keim geht Wittichen, *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johanni* S. 104 f. Unsicher Riggenbach, *Zeugnisse* S. 52.

2. H. Holtzmann, *Hermas und Johannes* (in Hilgenfelds *Zeitschrift* 1875, Heft 1, S. 40 ff.)

3. Harnack, *Prologe zu seiner Ausgabe des Hermas* p. LXXVI: keine Spur von Bekanntschaft des Hirten mit den johanneischen Schriften.



4. P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890 S. 155, führt Hermas (neben Barnabas) wenigstens als Zeugen wenn auch nicht für das 4. Evangelium selbst so doch für den darin vertretenen Typus der Reden Jesu an.

Barnabas: 1. Barnabas hat das Evangelium sicher nicht benutzt. Daß die Anwendung des Typus der ehernen Schlange c. 12 mit Unrecht als eine Anspielung auf Johannes 3, 14 gefaßt wird, (so noch Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? S. 45) s. besonders bei Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 66 ff. Insbesondere gibt Volkmar S. 143 als Beweis der Unbekanntheit mit dem 4. Evangelium (wegen Joh. 19, 34) das Zitat Ps. 22, 21. Barn. 5, 13. — Gegen Hofstede de Groot's Fäseleien s. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868 S. 214 ff. Gegen Keim ebendas. S. 215 f. — Benutzung des Evangeliums bei Barnabas behauptet auch Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes S. 103. — J. Riggenbach, Zeugnisse S. 47 f. nimmt keine Benutzung an, aber will gegen Volkmar für den Barnabasbrief nicht unter 97 herabgehen. Diese Ansicht wiederholt in seinem Programm, Der Brief des Barnabas. Basel 1873, sowohl in Bezug auf die Benutzung des johanneischen Evangeliums (S. 37) als in Bezug auf die Zeit des Briefs (S. 14). — Zweifelhaft spricht sich aus Harnack zu Patr. apost. Opp. Edit. Diessel. III, Fasc. I. p. XXXIX sq. — (Barnabas epistula p. LXVII.) Holtzmann, Barnabas und Johannes in Hilgenfelds Zeitschrift 1871 S. 336 ff.

2. Der Beweis, den (nach Volkmar) Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1871 S. 341 aus 5, 13 und der hier vorliegenden Verwendung s. Ps. 22, 21 gegen die Bekanntheit des Barnabasbriefs mit dem Johannesevangelium (insbesondere mit Joh. 19, 34) entnimmt, ist in der Tat (s. Harnack, Barn. epistula p. LXVII) durch die Bemerkungen von Riggenbach, Zeugnisse S. 30, Der sog. Brief des Barnabas S. 37, Müller, Der Brief des Barnabas S. 151, Weiß, zu Meyers Johannes 8. Aufl. S. 6 als erledigt zu betrachten. Was Barnabas aus Ps. 22 beweist, ist, daß die Form der Hinrichtung Jesu keine andere sein durfte als die Kreuzigung (und nicht z. B. eine Enthauptung durch das Schwert). Ganz willkürlich ist es aber in der Anwendung von Ps. 22, 21 bei Barnabas dem *ῥομφαία* gerade die Bedeutung der Stichwaffe zu geben. Gegen ein Stechen des leidenden Christus hat Barnabas nach 7, 9 offenbar nichts. Man kann im Grunde nicht einmal sagen, daß die erste Anwendung von Ps. 22, 21 auf die Passion die Vorstellung eines Gestochenseins Christi noch ausschloß.

3. Der Aufsatz Holtzmanns in Hilgenfelds Zeitschrift 1871 S. 336 weist sehr lehrreich die zahlreichen Berührungen sachlicher und selbst formeller Art zwischen Barnabas und Johannes nach, aber ebenso evident, daß von einer literarischen Abhängigkeit keine Spur vorhanden ist. Nur, wie schon gesagt, der Beweis, daß Barnabas das Evangelium nicht gekannt habe (aus 5, 13), ist aufzulegen.

4. P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890 S. 157, möchte im Zusammenhang mit seiner eigenen Auffassung der gleich ursprünglichen Verbreitung des synoptischen und des johanneischen Traditionstypus — auch für Barnabas (und Hermas) nicht literarische Abhängigkeit vom 4. Evangelium, wohl aber von der von ihm vertretenen Gestalt der Evangelien Geschichte, insbesondere der Worte Jesu behaupten. Allein den Fall jener literarischen Abhängigkeit vermag er selbst nicht auszuschließen.

Clemens von Rom: 1. Daß im Korintherbrief keine Benutzung des Johannes, gibt auch Riggenbach, Zeugnisse S. 51 zu, will aber den Brief nicht so spät wie Volkmar, sondern wie gewöhnlich gegen 97 ansetzen.

2. Harnack zu Patr. apostol. Opp. Edit. Dressel. III, Fasc. I, p. 236 f., sammelt die Stellen in welchen sich Uebereinstimmung des Clemensbriefs mit den Evangelien zeigt, doch ohne Benutzung des Evangeliums zu behaupten (vgl. p. LXXX und 11) — s. die 2. Ausgabe dieses Fascikels p. 145 und dazu Prologe p. LII und 12.

3. Die Benutzung des Evangeliums durch Clem. 1. Kor. leugnet Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1877 S. 397 ff., Einleitung in das Neue Testament S. 477.

4. Daß der Verfasser des 2. Briefs an die Kor. das Johannesevangelium nicht benutzt s. Harnack, Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 361 Patr. apostol. opp. I Fasc. 1 (edit. II) p. LXXII. Holtzmann a. a. O. S. 401 f.

5. Nichtbekanntheit des Verfassers des ersten Briefs an die Korinther mit dem 4. Evangelium aber um so mehr mit der diesem zugrunde liegenden eigentümlichen Gestalt der evangelischen Geschichte behauptet P. Ewald, Das Haupt-

problem der Evangelienfrage, Leipzig 1890 S. 152 f. (das überhaupt gleich ursprüngliche und gleich weitreichende Verbreitung des synoptischen und des johanneischen Traditionstypus behauptet, 14 f.). Freilich muß Ewald selbst einräumen, daß der Verfasser des Briefs von seiner Abhängigkeit von Worten des johanneischen Christus möglicherweise selbst kein Bewußtsein hatte, sondern daß er unbewußt aus dem auf diesen Worten (wie Ewald wenigstens postuliert) beruhenden Gemeingut schöpfte. (S. 153 f. Anm.).

Apostellehre: Siehe Harnack, Texte und Untersuchungen II, I Prologe S. 79 ff. Auffallend zahlreiche Anklänge an das johanneische Evangelium nur in den eucharistischen Gebeten (*Doctrina apostolorum* c. 9, 10), während die *Doctrina* sonst nicht die geringste Spur vom Johannesevangelium zeigt. Daher Harnack feststellt, daß dem Verfasser der *Doctrina* das Johannesevangelium jedenfalls nicht zu dem was er als „das Evangelium“ oder „das Evangelium des Herrn“ zu zitieren pflegt, gehört hat (S. 79), dagegen in den Kreisen, in welchen jene ohnehin aller Wahrscheinlichkeit nach dem Verfasser der *Doctrina* überlieferten eucharistischen Gebete stammen, das johanneische Evangelium bekannt gewesen sein wird (S. 81).

## 12. Papias.

Von Papias von Hierapolis, der Matthäus und Markus schon in der vorkanonischen Periode ausdrücklich erwähnt, sind wir imstande, mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu erweisen, daß er das 4. Evangelium als Quelle der evangelischen Geschichte, insbesondere als Zeugen für die Worte Jesu wenn überhaupt gekannt, so jedenfalls ignoriert hat. „Der Sitz der Johanneskontroverse ist Eusebius' Bericht über den Papias *hist. eccl.* III, 39“. So Th. Mommsen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3. Jahrgang (1902) S. 156 in seiner Bestreitung der Abhandlung P. Corssens über die Johanneskontroverse ebendas. 2. Jahrg. (1901) S. 202 ff. Meiner Ansicht nach sitzt „der Sitz der Kontroverse“ viel tiefer und nicht nur so äußerlich auf der Oberfläche der äußeren Tradition über das 4. Evangelium, sondern im Selbstzeugnis des Evangeliums selbst über seine Herkunft. Dieses möchte ich insbesondere aus der eben angeführten Corssenschen Abhandlung folgern, welche mit dem Resultat schließt, daß „weder Papias noch sonst Jemand im christlichen Altertum eine Tradition für die Annahme apostolisch johanneischer Herkunft des 4. Evangeliums besessen hat, sondern die dahingehende Ueberzeugung dieses Altertums sich nur auf das Selbstzeugnis des Evangeliums gegründet haben kann“ (S. 227). Gegen Mommsen verteidigt sich Corssen meiner Meinung nach durchaus siegreich, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3. Jahrg. (1902) S. 242 ff. Mommsens sich auf die von ihm geforderte Streichung von *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί* bei Eus. KG III, 39, 4 gründende Auffassung des Problems ist unhaltbar. Nicht darum handelt es sich schließlich so sehr oder ausschließlich, wer von beiden Recht hat, Irenäus mit der Annahme, daß der Johannes, dessen Hörer Papias gewesen der Apostel des Namens gewesen (*adv. haer.* III, 1, 3 f.) oder Eusebius mit der Annahme, daß dieser Johannes der Presbyter gewesen (Kg. III, 39) — so Mommsen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3. Jahrg. (1902)

S. 159, sich für Eusebius entscheidend — als darum, ob die in der Kirche zur unbedingten Geltung gelangte Meinung des Irenäus sich mit dem Selbstzeugnis des Evangeliums verträgt.

Die Papiastexte, welche für die kritische Beurteilung des Zeugnisses des Papias in betreff des 4. Evangeliums in Betracht kommen, sind vornehmlich:

1. Die Worte des Vorworts der Exegesen bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4. Bei diesen Worten steckt aber der Hauptgrund der Wirren ihrer Auslegung darin, daß man sich überhaupt durch Eusebius hat verleiten lassen, ihnen eine Beziehung auf die „johanneische Frage“ oder das Problem der johanneischen Schriften des Neuen Testaments zu geben oder sie ohne weiteres in die Wirren der „johanneischen Frage“ zu ziehen.

2. Das Zeugnis des Papias über das von den Juden über den Apostel Johannes verhängte Martyrium, das überhaupt erst im Verlauf der modernen Diskussion über die johanneischen Schriften und zwar erst spät wieder aufgelaucht ist. Mit Nachdruck hat zuerst sogar W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896 S. 47 f. auf die Bedeutung dieses Stücks als Beweisstück in genannten Diskussionen hingewiesen.

3. Das nur lateinisch erhaltene Argumentum, dessen Text abgedruckt ist z. B. in Th. Zahns Einleitung in das Neue Testament II, 460 unter 4 (2. Aufl.), das einzige direkte Zeugnis des Papias für das 4. Evangelium und insofern das bedeutsamste und insbesondere in apologetischen Kreisen vorzüglich geschätzt, in Wahrheit das wertloseste von allen, so daß es z. B. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 1 S. 323 S. Aufl. in seiner Behandlung der Tradition über das Evangelium „kaum Erwähnung verdienend“ erscheint.

4. Ein charakteristisches Beispiel der Leichtfertigkeit, mit der die ältere Kritik Beweise für die Bekanntschaft des Papias mit dem 4. Evangelium entdeckte, lieferte I. A. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 217 und 56, der damit schon Zellers Zurückweisung erfuhr (Theologische Jahrbücher 1845 S. 594 f.). Brachte es doch Dörner sogar fertig, das Presbyterzitat aus dem Johannesevangelium (14, 2) bei Irenäus adv. haer. V, 36, 2 ins Werk des Papias zu praktizieren. Auch heute kommt noch vor, daß man, nach Dörners Vorbild (a. a. O. S. 216) wahrscheinlich um des Papiaszitats bei Irenäus adv. haer. V, 33, 3 f. willen, voreilig Presbytertraditionen des Irenäus überhaupt aus dem Papias ableitet, wie z. B. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Leipzig 1896 S. 107, doch dieser unter sonstigen Annahmen, welche wenigstens jeden Mißbrauch des Papias in der johanneischen Frage ausschließen. Denn Corssen spricht, mit freilich sehr bedenklchen Gründen, den Presbytern des Irenäus alle Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium ab.

5. Ein „neues“ Zeugnis des Papias für das Johannesevangelium hatte Aberle entdeckt (vgl. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1865 Heft 1 S. 77 ff. und Weizsäcker, Evangelien Geschichte S. 230). Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 4. Aufl. S. 118 f. schreibt es ihm nach, ohne übrigens abgesehen von dem Hinweis auf die schon bei Philaster nachweisbare Bekanntschaft mit der Tradition von einer Berührung des Johannes mit Marcion seinerseits irgend etwas für das der Deutung sehr bedürftige Zeugnis (vgl. namentlich darin „exotericis“) zu tun. Er bemerkt, der lateinische Prolog „verratte eine vorhieronymianische Abfassung“. Eine bestimmtere Aussage über die Zeugenschaft des Papias für das johanneische Evangelium könne es nicht geben. „Der weitere Inhalt des Prologs ist bei aller Kürze reich an überraschenden Nachrichten; daß er aus dem Werke des Papias geflossen, scheint aus mehr als einem Grunde sehr zweifelhaft; deshalb kann doch wohl auch die Glaubwürdigkeit der übrigen Nachrichten der ersten nicht gleichgestellt werden.“ — (Uebrigens will Tischendorf a. a. O. S. 119 f. ein Zeugnis für Johannes gefunden haben, das wahrscheinlich noch aus dem Werke des Papias geschöpft sei, jedenfalls aber über ihn noch höher hinaufführe, nämlich das Zitat von Johannes 14, 2 im Munde des Presbyter Irenäus adv. haer. V, 36, 2).

Ueber das neue Zeugnis, das Aberle und Tischendorf für das Johannesevangelium gefunden, schrieb Zahn, Theol. Stud. und Krit. 1867 S. 539 ff., mit Aberle sei festzuhalten, „daß das Urteil über den ersten Satz des Argumentum, für welchen allein der Verfasser sich auf das Werk des Papias von Hierapolis, des

werten Schülers des Johannes' beruft, ganz unabhängig ist von dem, was derselbe weiterhin über das Verhältnis des Papias zur Entstehung des johanneischen Evangeliums und über Marcion mitteilt". (S. 539). Jedenfalls rede hier jemand, „welcher aus dem fünfteiligen Werk des Papias zu wissen behauptet, daß das Evangelium des Johannes von dem noch am Leben befindlichen Apostel bekannt gemacht und den Gemeinden übergeben sei". (S. 540). Das Argumentum habe eine polemische Fassung gegen die durch das 21. Kapitel des Johannes nahegelegte und früh verbreitete Meinung, daß es zwischen der Abfassung und der Veröffentlichung dieses Evangeliums ein oder mehrere Mittelglieder gebe (vgl. die Synopsen des Athanasius und Dorotheus bei Kirchdorfer S. 12.156). Als das Argumentum geschrieben wurde, „bedurfte es schwerlich noch einer Bekämpfung von Zweifeln an der johanneischen Abfassung des Evangeliums, eine Berufung auf Papias zu diesem Zwecke wäre wunderlich; wohl aber war das eine eigentümliche Behauptung, daß nicht, wie man etwa meinte, das Evangelium erst nach dem Tode des Evangelisten auf das empfehlende Zeugnis seiner Schüler in kirchlichen Gebrauch gekommen, sondern bereits von ihm dazu bestimmt und eingeführt worden sei"; das bezeuge Papias: *sicut Papias — libris retulit*. „Der erste Schreiber dieser Worte muß entweder selbst das Buch des Papias gelesen, oder aus einer Quelle geschöpft haben, welche Notizen daraus enthielt, und unter diesen auch eine solche, welche er so, wie er es getan hat, verstehen oder mißverstehen konnte. Nimmt man auch ein äußerstes Maß von Unverstand bei ihm an, einen Anhalt muß auch das Mißverständnis haben; der würde aber fehlen, wenn nicht Papias sich irgendwo in seinem Werke über das Evangelium des Johannes und zwar über seine Einführung in den kirchlichen Gebrauch geäußert hätte" (S. 540 f.) Zahn statuiert also die Möglichkeit, daß Papias gesagt, das Evangelium sei nicht von Johannes und nicht von ihm in den kirchlichen Gebrauch eingeführt. Denn wo könnte denn sonst das als möglich zugegebene Mißverständnis des Arguments liegen. Durch dieses Zeugnis gewinnt das lateinische Fragment bei Routh. Reliq. sacr. I, 16 einen neuen Grund seiner Glaubwürdigkeit, und selbst das erscheine nun weniger unwahrscheinlich, daß sich im Abendland ein griechisches Exemplar oder eine lateinische Uebersetzung der papianischen Exegesis bis ins 13. Jahrhundert erhalten haben soll. (Routh. 1. 1. p. 5.) (p. 541.) Einen Grund aber, warum die Worte „*descripsit vero evangelium dictante Joanne recte*" gleichfalls aus dem Werk des Papias stammen sollen, habe Aberle nicht beigebracht. Diese Angabe stehe auf einer Linie mit den Angaben z. B. der athanasianischen Synopse. Paulus habe dem Lukas und Petrus dem Markus ihre Evangelien diktirt." (S. 541).

Eusebius sagt h. c. III, 3, 3: Zitate (welche die kanonische Benutzung belegen) wollte er von den Antilegomenen mitteilen, Zeugnisse (über Verfasser, Ursprung usw.) von allen neutestamentlichen Büchern. Anführung von Zitaten kanonischer Evangelien können wir daher bei Eusebius nicht erwarten, und soweit es auf solche ankäme, möchte die Möglichkeit, daß Papias das 4. Evangelium „benutzt" habe, zugegeben werden. Hätte aber Papias das 4. Evangelium benutzt, so erlauben uns seine Zeugnisse über Matthäus und Markus keinen Zweifel darüber, daß er sich auch über den Ursprung des 4. Evangeliums ausgesprochen. Hat er dies, so mußte allerdings Eusebius seiner eigenen Ankündigung gemäß uns die Ansicht des Papias mitteilen. Es will daher, was Tischendorf S. 58 der 1., S. 116 der 4. Aufl. über die Weglassung der paulinischen Zitate des Polykarp bemerkt, absolut gar nichts besagen, weil es sich um bloße „Zitate" hier gar nicht handelt, sondern um ein ausdrückliches Zeugnis, wie wir es entweder bei Papias erschließen müßten oder nach Tischendorf sogar tatsächlich besitzen. Ein solches Zeugnis konnte Eusebius allerdings nicht weglassen. Es ist übrigens, wenn Tischendorf S. 115 (4. Aufl.) von den Anführungen des Eusebius über die Evangelien aus Irenäus, Clemens, Alexandrinus, Origenes bemerkt, der Augenschein lehre, „daß alle diese Stellen keineswegs als Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien von Eusebius dargeboten werden, so wenig wie die Papiasstelle über Markus und Matthäus, sondern vielmehr als interessante Nachrichten über die besonderen historischen Verhältnisse derselben" — der Gesichtspunkt, unter den Eusebius selbst a. a. O. solche Anführungen gestellt wissen will, völlig willkürlich verschoben. Vgl. übrigens Hilgenfeld, Zeitschrift 1865 S. 334 f. Gegen den ganzen Gebrauch,



den Tischendorf vom neuen angeblichen Zeugnis des Papias macht, s. ebendas. 1867 S. 63 ff.

Ueber die Unzuverlässigkeit des Zeugnisses, daß Papias den 1. j o h a n n e i s c h e n Brief gekannt, den zweideutigen Wert dieses Zeugnisses, s. Zeller, Theologische Jahrbücher 1845 S. 584, 1847 S. 144 ff.

Volkmar, Ursprung unserer Evangelien S. 59 ff.

a) Das Zeugnis des Papias für den 1. Johannesbrief hat gar nicht die ihm gewöhnlich beigelegte Bedeutung, da die sichere Kunde, daß er ein Zeitgenosse des Polykarp gewesen, sein Werk noch nach 160 anzusetzen erlaubt.

b) Wie die Tatsachen liegen, bleibt es das allein Wahrscheinliche, daß Eusebius weder über Evangelium Lukas noch über Evangelium Johannes bei ihm eine Spur von Anerkennung gefunden hat (S. 60 f.).

c) Papias Stillschweigen über Lukas- und Johannesevangelium zeugt zwar noch nicht direkt für ein Nichtdasein oder für Nichtapostolischsein. (S. 61.)

Ueber die Bedeutung des Schweigens des Eusebius über ein Zeugnis für das 4. Evangelium s. Zeller, Theol. Jahrbücher 1847 S. 148 f., vgl. 1845 S. 653 f. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1865 S. 206.

H. Holtzmann, Papias und Johannes (Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1880 S. 64 ff.), Einleitung in das Neue Testament S. 480.

Auch nach Renan, L'église chrétienne Paris 1879 S. 128 f. kennt Papias das 4. Evangelium nicht.

Aus der Behandlung, welche die Zeugnisse des Papias über die Synoptiker bei P. Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums, Berlin 1894 S. 34 ff., 53 f., 63 ff. erfahren — über seine Behandlung des Alogerzeugnisses vgl. oben S. 167—169. — kann man sehen, daß in der modern-kritischen Schule Harnacks die alte Frage ob Papias das 4. Evangelium gekannt hat oder nicht, im Grunde alles Interesse verloren hat. Denn es gilt hier für ausgemacht, daß die hinter Papias liegenden Zeugnisse über die Synoptiker Reste einer schon „auf johanneischer Grundlage“ vorgenommenen kritischen „Arbeit“ an den Synoptikern sind, deren auf die allgemeine Anerkennung des Vierevangelienkanons hinauslaufende Resultate schon für Papias gelten. In dieser Ansicht, welche den kühnsten, auf älterer Stufe der Evangelienkritik bestehenden Interpretationskünsten der Apologetik von Papias in der Hauptsache nur Recht gibt, — nennt doch Rohrbach selbst nebst Harnack als den zweiten Meister, dessen Leistung er bei seinen Hypothesen folgt, Zahn (S. 66) —, fühlt man sich so sicher, daß man über das Schweigen des Papias das 4. Evangelium betreffend (ebenso wie über das des Justin) gar kein Wort mehr zu verlieren für nötig hält. Nach Rohrbach-Harnack ist der Vierevangelienkanon das zur Zeit des Papias und Justin mit kaum noch bestrittenem Erfolg gekrönte Werk eines gewissen im A n f a n g des 2. Jahrhunderts an diesem Kanon arbeitenden „johanneischen Kreises in Kleinasien“.

Höchst auffallend ist, daß Papias sich nach Eusebius KG. III, 39, 4 nach den „Sagen“ auch der Apostel über Worte Jesu erkundigt haben soll, von denen es geschriebene Evangelien gab. Höchstens daß man sagen könnte, Papias nenne die beiden Evangelisten unter den Aposteln zuletzt (Johannes und Matthäus). Nun würde ja sein Urteil über das Matthäusevangelium (ebendas. III, 39, 16) es vollkommen erklären, daß er in diesem Falle auf das Buch nicht so viel gab, daß ihn wenigstens nicht befriedigte, was ihm davon zu Gebote stand; aber was kann er sich, wenn ihm das Joh.-Evangelium für das galt, als was es später der Kirche galt, noch daneben für besondere Hoffnungen gemacht haben auf das, was er etwa sonst noch über die Kunde des Johannes erfahren würde. Wie soll man es sich in diesem Falle erklären, daß er hier von weiteren Erkundigungen mehr erwartete als vom Buch? Auch läßt diese Art den Johannes hier mitten unter den andern Aposteln ohne jede Auszeichnung zu nennen, (Andreas,

Petrus, Philippus, Thomas oder Jakobus, Johannes und Matthäus) kein Bewußtsein vom Lieblingsjünger und davon, daß von ihm besondere Beiträge zu erwarten waren, durchblicken (vgl. auch Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien S. 448).

Die Folgerung aus Eusebius KG. III, 39, 4 und der Art wie hier Johannes genannt ist, daß Papias kein Bewußtsein davon zu haben scheint, daß er in Hinsicht auf die Ueberlieferung der evangelischen Geschichte beim Apostel Johannes besonders gestellt war, wird durch die ganz parallele Nennung des Apostels Philippus entkräftet, falls schon für Papias (wie für Polykrates) der zu Hierapolis begrabene Philippus der Apostel gewesen sein sollte. Es scheint das die Annahme Weizsäckers, Apostol. Zeitalter S. 502, zu sein. Allein diese Annahme hat doch große Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß Papias die Tochter des hierapolitanischen Philippus persönlich gekannt hatte (Euseb. KG. III, 39, 9). Sollte ihn dies nicht vor Irrtum über die Person des Philippus geschützt haben?

Auch Jülicher, der sonst vielfach so streng darauf hält, die „johanneische Frage“ nicht durch Konjekturen der Interpreten über den Text, der das Objekt ihrer Untersuchung bildet, mit Vorurteilen verstellen zu lassen, hat hier gar kein Bedenken dagegen, die Worte mit puren Erfindungen zu interpretieren, die ihm das Phantasieren über die einfach als Tatsache vorausgesetzte Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien liefert. Zu klar ist ihm selbst die Unmöglichkeit, die abenteuerliche Annahme, zu der er sich mit der „hergebrachten Meinung“ über die Herkunft des johanneischen Evangeliums bei Papias gedrängt sieht, daß Papias seinen Presbyter Johannes mit dem Apostel Johannes verwechselt haben werde; aus den Worten des Papias selbst zu begründen, und er interpretiert sie aus dem *mutmaßlichen* Verhalten des nach Ephesus versetzten Apostels Johannes daselbst. So fest sitzt bei Jülicher das Vorurteil, daß der Apostel Johannes in Ephesus gewesen, daß er nicht ansteht den Roman der dortigen Wirksamkeit des Apostels nicht nur mit der Schulgründung des Johannes, deren er für das Joh.-Evangelium bedarf, auszustatten, sondern auch mit allen Seltsamkeiten des Johannes, die ihm dazu dienlich sein können, jene Verwechslung des Papias „begreiflich“ zu machen. Und so ist denn freilich seltsam, die Aposteleigenschaft des von Papias noch erlebten ephesinischen Johannes so vollkommen aus Papias Sinn gekommen zu sehen, wie es bei der Verwechslung dieses Johannes mit einem unter dem Namen des Presbyters zu Ansehen gelangten nicht apostolischen Jünger Johannes in seinen Worten bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4 vorliegt — aber in der Tat, was konnte er dafür, wenn, wie Jülicher weiß, der Apostel selbst in Ephesus zurückstellte, was ihm (Papias) so aus dem Sinn entchwand? (s. Jülicher a. a. O. S. 324; vgl. S. 340). Wenn man die Worte des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4 auf ihr Verhältnis zur (sei es vermeintlichen oder wirklichen) Tatsache

der Wirksamkeit eines Johannes in Kleinasien in urchristlicher Zeit unbefangen prüft, so ergibt sich nur, daß Papias sich, wenn nicht überhaupt zu dieser Tatsache, so doch jedenfalls zur Frage, ob es solcher kleinasiatischer Johannesse zwei oder nur einen gegeben, indifferent verhält, daß aber, wenn ihm dennoch ein Zeugnis in dieser Frage abgewonnen wird, jedenfalls nur das, was er vom zweiten seiner Johannesse, dem Presbyter, sagt, einen Anhaltspunkt dafür bietet, unter diesem Johannes den kleinasiatischen zu suchen, und Papias insofern nur ein besonders schlechter Zeuge für die Identität des großen Johannes in Kleinasien mit dem Apostel ist. Mit dem ganz richtigen Gefühl für diesen Tatbestand hat man daher den großen kleinasiatischen Johannes mit dem Presbyter des Papias identifiziert. Ist dem aber so, so müssen sich alle Anhänger der Meinung, daß der kleinasiatische Meister, der die johanneischen Schriften des Kanons geschrieben hat, der Apostel Johannes gewesen ist, wenn sie nicht auf Papias als Zeugen für diese Tatsache verzichten wollen, sich dazu gedrängt sehen, seine Worte in zweifacher Beziehung zu torquieren 1. zum Zeugnis für Einen großen Johannes in Kleinasien; 2. dafür, daß dieser Johannes der Apostel gewesen ist. So vollkommen ebenbürtig, wie Jülichers und Eusebius' Interpretation des Papias in Hinsicht auf ihren vorurteilsvollen Charakter erscheinen, so ist doch formell die des Eusebius immer noch die weit vorzüglichere. Seine Vorurteile verleiten ihn doch nicht zu so ganz bodenlosen Phantastereien wie Jülicher die seinen.

In der durch Vorurteilslosigkeit, Verständigkeit und Scharfsinn durchgängig interessanten Kritik der Tradition über das Joh.-Evangelium bei P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien* Leipzig 1896 — scheint mir der, Papias und seinem Zeugnis über das 4. Evangelium gewidmete Abschnitt S. 116—117 ungefähr der gelungenste und einwandfreiste zu sein. Im einzelnen ist besonders lehrreich der Nachweis der Abhängigkeit des Zeugnisses des Irenäus über die kanonischen Evangelien von Papias (S. 110 f.) und die Behandlung des berühmten „Argumentum“, das die moderne Apologetik insbesondere dazu mißbraucht, um Papias zu einem Zeugen für die vollständige oder beschränkte Authentie des 4. Evangeliums zu machen (S. 114 f.). Aber das ebenso einfache wie klare Gesamtergebnis der Corssenschen Erörterung, daß Papias über die Entstehung des Joh.-Evangeliums überhaupt keinerlei Zeugnis abgegeben hat (ebensowenig wie über das Lukas-evangelium) und als Zeuge für eine Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes gar nicht in Betracht kommt, scheint mir herbeigeführt. Die Sache ist in der Tat aus Irenäus und Eusebius zu entscheiden und aus ihnen definitiv zu erweisen, daß Papias vom kanonischen Evangelium als Werk des Apostels nichts gesagt und also auch wohl nichts gewußt hat. Das nach allem, was schon über die Sache diskutiert wurde, zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, scheint

mir Corssens Behandlung des Papiaszeugnisses vorzüglich geeignet.

Ist durch Aufrufung der Evangelien selbst als Zeuge gegen die ihnen vom Kanon aufgezwungene „Einheit“ erwiesen, daß das 4. Evangelium nur die Mystifikation eines schwärmerischen Individuums sein kann, so erscheint auch sofort die Tradition über dieses Evangelium nur wie die Spiegelung dieser Mystifikation. Wir kennen diese Tradition direkt erst vom Moment an, da die Mystifikation gelungen ist und das 4. Evangelium im Kanon als der Genosse im Viergespann der Evangelien, das das ideelle Eine Evangelium im Zügel hat, sich zeigt. Diesen Moment bezeichnet für uns am deutlichsten Irenäus. Was ihm vorausgeht und hinter der Anerkennung des Evangeliums im Kanon liegt, läßt die fertige Mystifikation erst im Dunkel ihres Heranwachsens erkennen mit den letzten Spuren ihrer Unfertigkeit, ja der ihr sich entgegenstellenden Hemmnisse; was ihm folgt läßt davon kaum noch etwas erblicken, aber auch bei Irenäus selbst was mit ihm obsiegt nichts von einer Fähigkeit sich historisch zu begründen. Daß Irenäus selbst von der Dünnigkeit der Spinnefäden, an denen hängt, was er vom Evangelium zu wissen vorgibt, so wenig zu wissen scheint, findet seine natürlichste Erklärung darin, daß er selbst schon ein Opfer der gelungenen Mystifikation war, selbst nicht mehr zu der Generation und den Kreisen gehörte, die sie ins Werk gesetzt hatten, aber nun selbst auch zur Unterhaltung der durchgesetzten Mystifikation in seinem eigenen Interesse nichts Besseres mehr zu tun wußte, als diese seine Nichtzugehörigkeit zu verbergen, was eben mit der Illusion geschieht, in der er sich über die Mächtigkeit jener Fäden, an denen sein Wissen hängt, befindet. Aus diesen beiden Tatsachen, daß die Tradition über das 4. Evangelium auf dem Boden einer Mystifikation ruht, und daß diese ihre Begründung sich in ihrem für uns dank Irenäus noch zu erkennenden Grundstein so deutlich darstellt, ergibt sich für jede historisch-kritische Betrachtung der Tradition nur die Alternative ihrer absoluten Preisgebung oder einer äußerst mißtrauischen Annahme. Die Preisgebung zieht nur unausweichlich auch die jeder historischen Lösung des Problems des johanneischen Evangeliums als Konsequenz nach sich, und wer die Konsequenz zieht, hat vielleicht das Beste erwählt und sich jedenfalls gegen jeden begründeten Widerspruch sichergestellt. Nur hat er nicht zugleich das Problem des johanneischen Evangeliums aus der Welt geschafft, stünde es auch schließlich auf nichts anderem als auf dessen (des Evangeliums) Text. So bleibt denn dem, der das Problem auch nur soweit anerkennt, nichts mehr übrig, als sich auf diesen Text und die durch sich selbst der Tradition über ihn verschaffte Gewähr zurückzuziehen, im übrigen aber dieser Tradition das äußerste Mißtrauen entgegenzusetzen, d. h. ihr keine einzige Tatsache zur Erklärung des Textes blind abzunehmen, sondern jede zunächst der Erprobung am Texte zu unter-



werfen. Damit werden Johannes der Apostel und sein Aufenthalt in Ephesus samt seiner Schule und Johannes Presbyter wenigstens als Daten für eine historische Lösung des Problems des johanneischen Evangeliums und der johanneischen Literatur überhaupt sofort ins Schattenreich sinken. Damit wird aber vielleicht diese Lösung nur vom Bann erlöst sein, den die korrupte Tradition über sie verhängt, und dessen Vorhandensein sich zurzeit eben auch an der hoffnungslosen Lähmung dieser Lösung erweist.

## Sechstes Kapitel.

### Die Tradition über den Apostel Johannes.

Johannes, Sohn des Zebedäus, eines galiläischen Fischers (Matth. 4, 21 und Parallelen) und der Salome (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40), zugleich mit seinem Bruder Jakobus von Jesus zum Jünger berufen (Matth. 4, 21 ff. und Parallelen) wird in dieser synoptischen Tradition neben diesem Bruder und Petrus als einer der vertrautesten Jünger Jesu (Mark. 5, 37. Matth. 17, 1 und Parallelen) und auch durch ein paar, die besondere Leidenschaft seines Eifers charakterisierende Anekdoten (Luk. 9, 49 f. Mark. 3, 17. 9, 38 ff. 10, 35 ff.) ausgezeichnet. Auch nach Jesu Tode ragte Johannes neben Petrus unter den Mitgliedern der Urgemeinde zu Jerusalem hervor, nicht nur nach dem Zeugnisse der AG. (1, 13. 3, 1. 3. 4. 11. 4, 13. 19. 8, 14. 25), sondern auch nach dem des Paulus (Gal. 2, 9). Als der Verfasser der Apokalypse gilt er schon dem Justin (Dialog. c. Tryph. Jud. 81), nach Irenäus adv. haer. V, 30, 3 soll er sie gegen Ende der Regierung Domitians (97) abgefaßt haben. Dunkel und zwiespältig ist aber die Tradition über die Ausgänge des Apostels Johannes. Durch Irenäus (adv. haer. 11, 22, 5. III, 1, 1. 3, 4. V, 30, 1. 33, 3. 4 und bei Euseb. KG. V, 20, 624, 16), Clemens Alexandrinus (Quis dives salvetur § 42), Polykrates von Ephesus (bei Euseb. KG. III, 31, 1. V, 24, 39, und vielleicht auch Apollonius in Euseb. KG. V, 18, 14) begründet und damit bis gegen 170 n. Chr. nachweisbar erscheint die Annahme, daß der Apostel Johannes in hohem Lebensalter unter Trajan in Ephesus eines natürlichen Todes gestorben sei. Auf sie hat sich in den Osterstreitigkeiten der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts die kleinasiatische Kirche für ihren, mit dem letzten Mahle Jesu und seiner Jünger begründeten Brauch, einer Passahfeier am 14. Nisan, berufen (bei Euseb. KG. V, 24, 3. 16). Dieser ganzen, sonst besonders durch die Legende vom geretteten Jüngling bei Clemens Alexandrinus a. a. O. und die Anekdote von der Begegnung des Apostels Johannes mit dem Gnostiker Cerinth (Iren. adv. haer. III, 3, 4) charakterisierten Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus stehen jedoch, gegen das auffallende Schweigen anderer und älterer Zeugen von AG. 20, 17 ff. an bis zu den ignatianischen

Briefen und Papias bei Euseb. KG. III, 39, die aus Clem. Rom. ad Cor. I, 42—44 und Hegesipp bei Euseb. KG. III, 20, 1. 32, 6 zu erhebenden Bedenken gegen ein bis ans Ende des 1. Jahrhunderts sich erstreckendes Leben des Apostels Johannes gegenüber, die ausdrückliche Bezeugung seines durch die Juden herbeigeführten Märtyrertodes bei Papias (Siehe C. de Boor, Texte und Untersuchungen Bd. V, Heft 2, S. 170. 177) und die nachweisbaren Fehlerhaftigkeiten der Angaben des Irenäus und Polykrates. Es scheint die Annahme einer ephesinischen Periode des Apostels Johannes nur auf einer alten Verwechslung mit dem gleichnamigen Presbyter des Papias bei Euseb. KG. III, 39, 4 zu beruhen. Vergebens aber ist die Verschiedenheit beider Personen bestritten worden. Die Annahme einer Exilierung des Apostels Johannes nach der Insel Patmos, zuerst bei Clemens Alexandrinus a. a. O. auftauchend, hängt an Apokalypse I, 9 und der Identifizierung des Verfassers dieses Buches mit dem Apostel, und der Sage gehört vollends an die damit zusammenhängende Nachricht Tertullians (de praescr. haeret. 36) vom Oelmartyrium des Johannes in Rom.

Späth in Hilgenfeld Zeitschrift 1868 S. 206 ff. läßt schon vor dem 4. Evangelium in den hellenistischen Kreisen Kleinasiens eine Umformung des ursprünglich judaistischen Bildes des Johannes vor sich gegangen sein. Der einzige sehr fragwürdige Anhaltspunkt für seine Ausführungen ist Polykrates bei Euseb. KG. III, 31. — Ein dem Theodoret von Tyrus (soll wohl Cyrus heißen) beigelegtes Fragment nach den *ὑπομνήματα* eines Sophronius. Johannes sei Jesu Vetter gewesen, nämlich ein Sohn Salomes, der jüngsten Tochter des Joseph aus seiner Ehe mit Salome der älteren! Auch hätte Johannes drei Mütter gehabt: seine natürliche (*σωματικῆς*), eine zweite (*νοητικῆς*) als Donnerssohn, und die Mutter Gottes als dritte auf Grund von Johannes 19, 26 f. *πνευματικῆς*. (Chronik pasch. II, 144 ed. Bonn.) Die Ansicht von den drei Müttern wurde auch dem Chronisten Hippolyt von Theben beigelegt bei Tischendorf, Anecdota Sacra et profana, Edit. II Lips. 1861 p. 23. — Die älteste Tradition (vor Einwirkung der gnostischen *περιόδοι*) hält Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I 351 f. für sehr verwischt durch die Ineinanderwirrung des Apostels und des Presbyters Johannes. Jedenfalls ist vor Eusebius von einer solchen Ineinanderwirrung keine Spur nachzuweisen, darin hat Zahn ganz recht. Auf jeden Fall macht Lipsius S. 351 mit Recht auf die äußerste Dürftigkeit der Tradition des Irenäus über Johannes. den Apostel aufmerksam. — Von einer Totenerweckung des Johannes berichtete schon Apollonius in seiner Schrift gegen die Montanisten (Eusebius KG. IV, 18, 14). Die Verwirrung, in welche die Tradition über den Apostel Johannes im 2. Jahrhundert geraten ist, hat man in der neueren Kritik vielfach auf eine „Verwechslung“ des Apostels Johannes mit einem Namensvetter zurückgeführt und an die Verwechslung des Apostels Philippus mit dem gleichnamigen Armenpfleger AG. 6, 5. 21, 8 durch Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG. V, 24, 2 erinnert. Insbesondere sollte die Verwechslung mit dem Johannes Presbyter des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 4 vor sich gegangen sein. Wogegen Zahn seit Jahrzehnten protestiert hat, zuletzt noch Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI (Leipzig 1900 S. 216) einwendend, daß „die Geschichte nichts von einem zweiten Johannes neben dem Apostel Johannes wisse, welchen man mit diesem hätte verwechseln können“ und darin hat Zahn in der Tat vollkommen Recht, soweit jene neuerdings in Umlauf gebrachte Verwechslungshypothese auf der Voraussetzung beruht, daß die Kirche des zweiten Jahrhunderts zwei große Johannes in Ephesus gekannt habe. Denn Johannes der Presbyter ist ein solcher zweiter Johannes der damaligen Zeit nicht gewesen, da man aus den Worten des Papias bei Eusebius III, 39, 4 weder von Ephesus (oder überhaupt Kleinasion)

als der Stätte seiner Wirksamkeit etwas erfährt noch überhaupt von einer besonderen Bedeutsamkeit dieser Wirksamkeit. Daß nun Zahn sich durch seinen Apologeteneifer dazu hinreißen läßt, dem Johannes Presbyter der angeführten Stelle selbst die historische Existenz zu bestreiten, ist zwar bis zur Unbegreiflichkeit grundlos, läßt jedoch unwiderleglich die Tatsache bestehen, daß der christlichen Gemeinde ein der Verwechslung mit dem Apostel Johannes fähiger Namensvetter im zweiten Jahrhundert unbekannt ist. Andererseits bleibt die Tatsache der „Verwirrung“, die im Laufe des zweiten Jahrhunderts in die Kunde vom Apostel Johannes gekommen ist oder wie man sonst die Schwierigkeiten der Tradition bezeichnen mag, darum doch ebenso unwiderleglich bestehen, nur daß dahingestellt zu bleiben hat, daß diese Verwirrung in einer Verwechslung der bezeichneten Art ihre Ursache hat, und ferner versteht es sich gegen Zahn von selbst, daß die dem Polykrates bei Philippus passierte „Verwechslung“ kein Moment sein kann, das zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit der damaligen Tradition über apostolische Persönlichkeiten dienlich ist. Die Abenteuer, denen diese damals ausgesetzt waren, konnten mancherlei Art sein. Hippolyt de Antichr. 36 (Die griechisch. christl. Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte Hippolytus Band I Leipzig 1897 S. 23): οὗτος (Ἰωάννης) γὰρ ἐν Ἡάτρω τῇ νήσῳ ὣν ὁρᾷ ἀποκάλυψιν μυστηρίων φρικτῶν, ἅτινα διηγούμενος ἀπὸ θένος καὶ ἐτέρους διδάσκει.

Zu einer Evangelienhandschrift des 10. Jahrhunderts der Universitätsbibliothek zu Leipzig (Cod. Tischendorf IV) sind jedem Evangelium Verse (στίχοι) auf den Verfasser vorausgeschickt. Dem Johannisevangelium:

Ὁ παρθένος τι; τὸν τεκόντα τὸν κάτω  
 Λιπὼν, τεκόντα τὸν θεὸν κτᾶται μόνον.  
 Ὡς παρθένος γὰρ πρὸς τὸν ἐκ τῆς παρθένου  
 Καλοῦντα Χριστὸν ὅλα συγγενῆς τρέχει.  
 Ἐντεῦθεν εἰς τὸ στήθος αὐτοῦ γησῶς  
 Πασῶν ἐκείθεν τὴν ἄβυσσον λαμβάνει  
 Τῆς γνώσεως καὶ πάντα πλουτεῖ τὸν κόσμον  
 Μυστηρίων ἀγνωστα καὶ τοῖς ἀγγέλοις  
 Θεῷ γορος τέταρτος οὖν Ἰωάννης  
 Εὐαγγελίστης, ἀλλ' ἐν ὕψει δογμάτων  
 Πρώτος, μέγιστος, ἄκρος, ἀρχὴ καὶ τέλος.

(Bei Tischendorf Anecdota sacra et profana Edit. II. Lips. 1861 p. 27.)

Virginität. Nach Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880, p. C ff. ginge die ganze Vorstellung von der Jungfräulichkeit des Johannes, welche im N. T. nur an Apokalypse 14, 4 einen Anknüpfungspunkt finden konnte und bei Tertullian de monogamia 17 sich zuerst findet, auf die Apostelgeschichte des Leucius zurück. Gegen diese völlig unrichtige Konstruktion, s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 510 f. P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien Leipzig 1896, s. 94 f. hat sich der Zahnschen Vorstellung von der Virginität des Johannes in der kirchlichen Tradition auf Leucius und so auch insbesondere der Abhängigkeit des Tertullian de monogamia 17 von ihm wieder angenommen. Doch s. dagegen Jülicher, Göttinger gel. Anzeigen, 1896 S. 849 f.

Johannes in Ephesus. Ueber die Sage von Johannes als Stifter der ephesinischen Kirche s. Zahn, Göttinger gel. Anzeigen, 1878 4. St. S. 110 f. Die Beziehungen des Apostels Johannes zu Ephesus in der Tradition haben auch zur Annahme eines von ihm eingesetzten 1. Bischofs von Ephesus geführt (s. Apostol. constit. VII, 46, sonst vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, S. 63 und II, I, S. 662 Anm. 1).

Verbannung auf Patmos. Die Tradition, welche in ihren näheren Angaben sehr schwankt (s. Krenkel, Der Apostel Johannes, Berlin 1871, S. 24) ist auch Krenkel geneigt auf bloßes Mißverständnis von Apokalypse 1, 9 zurückzuführen.

Aufenthalt in Rom. Ueber die Tradition darüber, s. Zahn Acta Joannis, Erlangen 1880 p. XVII f. p. CXVII ff. — Nach CXII f. wäre selbst in griechischer Tradition ein Aufenthalt des Johannes in Rom nicht ganz unbekannt, ja selbst Eusebius (Demonstr. evgel. III, 5, 65) wird von Zahn dafür angeführt (p. CXXIII). Allein bei dem sonstigen Schweigen des Eusebius bleibt diese Zahnsche Deutung der Stelle sehr bedenklich. Dagegen soll nach Zahn der griechische Text des Leucius von einer Reise des Johannes nach Rom noch nichts gewußt haben

(p. CXXXIII). Wohl aber stimmt Lipsius, Die apocryphen Apostelgeschichten I, 475 ff. und auch in jener Deutung von Eusebius *demonstratio evangelica* a. a. O. Zahn zu (S. 484).

Der Tod des Johannes. Ueber die Sagen vom Tod des Johannes siehe Baur, Pastoralbriefe, S. 103 ff. — Schon bei Origenes in Matthäus T. XVI, 6. (Opp. IV, 18 ed. Lommatsch) sind die Angaben über das Märtyrertum des Johannes (nicht vom Tode ist dort die Rede) sehr unbestimmt. Zu dieser Stelle gibt die Ausgabe de la Rue's (opp. Origin. III, 719) die Note: *Postquam in ferventis olei labrum demersus Joannes integer inde exiliit et incolumis, ut auctor est Tertullianus de praeser. haer. C. 36 et ex Tertulliano Hieron. adv. Jovin, I, 14 et lib. 3 in Matth. 20, in insulam Patmon postea deportatus est, quemadmodum ipse de se affirmat Johannes testis locupletissimus. Id Domitiano imperante factum docent Irenaeus haer. V, Euseb. lib. 3 Eccles. histor. cap. 18. Hieron de script. eccles. in Joanne, Niceph. h. c. III, 9 et Pseudoprocors in opere naeniis et fabulis conficto cap. 8 et 9 et scriptores denique ecclesiastici Graeci et Latini fere omnes: ut audiendus minimè sit Dorotheus ille supposititius in Joannis vita et Theophylactus in Matth. 20 qui ad Trajani imperium id referunt: (sic enim Theophylactus: Ἰάκωβον μὲν γὰρ Ἡρώδης ἀπέκτεινεν, Ἰωάννην δὲ Τραιανὸς κατέδικασε μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας quod de Joannis exilio accipiendum est, non de ipsius obitu, ut existimavit Maldonatus in Joann. C. 21) multo etiam minus Aretas Caesariensis, qui Neronis aetate id contigisse docet. Ex eo puto, inquit Baronius, deceptus, quod una simul Tertullianus martyrium Petri, Pauli atque Joannis in nuper citato loco recenseat. Quod autem Claudio Caesari id tribuit Epiphanius haer. LI, 12 cum nonagenario tamen majorem tunc Joannem fuisse dicat, mirum quantum fugerit eum ratio: nam cum sexto et quinquagesimo ab ortu Christi anno excesserit Claudius, triginta ut minimum, ac quatuor annis Christo majorem fuisse Joannem juxta ipsius rationem necesse est; proindeque septimum supra sexagesimum egisse annum, quum sanguinem suum Dominus noster profudit: quod omnem superat fidem. Huetius.“*

Gegen die von Keim, Geschichte Jesu von Nazareth, III, 44 f. (u. a. auf eine Stelle des Georgios Hamartolos (Text in Patr. apostol. opp. ed. Harnack et Fasc. I p. 191 sq. Siehe gegen dieses Stück auch schon Hilgenfeld Zeitschrift, 1865 S. 78 f.) und ein angebliches Zeugnis des Heracleon gestützte Meinung eines Märtyrertodes des Johannes ist Grimm in Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1874 S. 121 f. Keim bleibt unverständigerweise bei seiner Meinung (Gesch. Jesu, 3. Bearbeitung, 2. Auflage S. 42). Ihr tritt noch bei Voelter Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1885 S. 130. Die Nachricht des Georg Hamart. vertritt Holtzmann, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875. S. 445. (S. über die Stelle des Georg. Hamart. auch Zahn Acta Joannis CXVIII f., welcher der sehr wahrscheinlichen Meinung ist, die Stelle sei ursprünglich vom Täufer zu verstehen.) Das Zeugnis des Papias bei Georg Hamart. über den Tod des Apostels Johannes lehnt als unzuverlässig ab auch Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien aus dem holländischen von Spiegel 1872 S. 127 f. — Johannes 21, 22, f. gilt noch Tertullian de anima 50 als kein Argument gegen den natürlichen Tod des Johannes, und noch der Leucius sich nennende Verfasser der Geschichte des Johannes läßt ihn sterben. Erst seit dem 4. Jahrhundert scheint das Wort Jesu Joh. 21, 22 ernst genommen worden zu sein und den Ausgangspunkt für die Sagen, welche Johannes nicht gestorben sein ließen, gebildet zu haben, indem sie ihm entweder in seinem Grabe lebend schlummern oder wie Henoch und Elias in den Himmel entrückt worden sein ließen. Siehe über die Tradition die lehrreichen Zusammenstellungen von Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 S. CV ff. — Keim, den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes leugnend, nimmt an, daß Johannes schon vor 70 gestorben sein werde (Rom und das Christentum. Berlin 1881 S. 158). — Daß Papias in der Tat die Tötung des Johannes durch Juden berichtet — was auch Mangold zu Bleek, Einleitung in das Neue Testament § 113 S. 385 f. nach Lightfoot wegdeuten will — steht jetzt durch das von C. de Boor bekannt gemachte Fragment fest (in Gebhardts und Harnacks Texten und Untersuchungen V, II, 170. 177. — Auffallend ist jedenfalls, daß bei den Synoptikern Johannes ebensowohl wie seinem Bruder der Märtyrertod geweissagt wird (Mark. 10, 39, Matth. 20, 23, was Meyer seltsamerweise zur Matthäusstelle bestreitet und zur Markusstelle zugibt.



Bei Jakob erfüllte sich die Weissagung. Hätte sich das Wort Jesu so erhalten, wenn sie bei Johannes unerfüllt geblieben wäre? — Schon Origines in Matth. Tom XVI, 6 (Opp. IV, 18 Lommatzsch) findet Matth. 20, 23 bei Johannes durch dessen Pathmisches Exil erfüllt. — Sehr auffallend ist die Bezeichnung des mit dem 4. Evangelisten identifizierten Johannes von Ephesus als *μάργας* auch durch Polykrates von Ephesus, bei Eusebius KG.V, 24,3.

Ist der Korintherbrief des Clemens von Rom nach gegenwärtig allgemein anerkannter Ansicht noch im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts abgefaßt, so schließt die fast ebenso allgemein durchgedrungene Interpretation dieses Briefs c. 42—44, wonach diese Stelle den Tod aller Apostel voraussetzt (s. besonders Harnack zu der Stelle und Prologe p. LV der 2. Ausg. und selbst den katholischen Interpreten Funk Opp. patr. app. I p. XXII), es aus, daß Johannes das 2. Jahrhundert noch erlebt hätte. Lightfoot, Clement of Rome I, 352, hält eben diese alte Tradition über die Zeit des Johannes nur willkürlich gegen den auch von ihm noch ins 1. Jahrhundert gelegten Korintherbrief aufrecht. — Die englische Apologetik scheint gegen die neuerdings aufgetauchte Nachricht des Papias über den Tod des Johannes durch Juden nichts zu haben als die Isoliertheit und die Unwahrscheinlichkeit derselben, und bestreitet daher ihre Herkunft von Papias, siehe z. B. Salmon, A historical Introduction to the Study of the Books of New Test. 7. edit. London 1894 p. 295 sq.

Das papianische Zeugnis über den Tod des Johannes macht in seiner neuerdings wieder gefundenen Form allerdings ein Martyrium des Johannes in Palästina sehr wahrscheinlich. Siehe W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896 S. 47 f. Zugleich ist dieses Zeugnis in der Tat ein sehr starkes Argument zur Unterscheidung des Verfassers des 4. Evangeliums vom Apostel Johannes (wegen 21, 22 f.), siehe Bousset a. a. O. Nur verliert es vollständig seinen Wert, sobald die ganze Frage des „Johannes Kleinasien“ vorurteilsloser untersucht wird, als bei Bousset, bei dem die Existenz dieses Johannes eben eine fixe Idee ist. In Wahrheit ist aber der „ephesinische Johannes“ niemand, ein Hirnspinnst, das mit den Spekulationen des Dion. Alex. über die johanneischen Schriften in die Welt getreten ist, und sich seit dem zu den modernen Figuren entwickelt hat, der Art, wie man sie unter den Namen Johannes Presbyter bei Bousset und Genossen, bei Jülicher unter dem Namen Johannes der Apostel kennen lernt.

Das Martyrium durch Gift. Ueber die Tradition, siehe Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 p. CXVI ff., Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 68 führt die Tradition auf Leucius zurück. Vgl. 428 f. 483 ff. (während Zahn p. CXVII dies bezweifelt, wenigstens für den griechischen Leucius, und nur dem lateinischen Leucius die Geschichte ursprünglich zusprach). Und zwar soll nach Lipsius S. 484 f. in den gnostischen Akten (gegen das Zeugnis des Abdias, aber mit der Interpretation des Prochoros im Cod. Vatic. 654 und der Erzählung bei Tischendorf, Acta app. apoc. p. 269 f.) die Sache ursprünglich nach Rom (nicht nach Ephesus) gehört haben. Die Gegner der Tradition vom ephesinischen Aufenthalt des Johannes leiten die Legende ab von einer Uebertragung der papianischen Erzählung über Justus Barsabbas bei Eusebius, KG. III, 39, 9 auf Johannes.

Oelmartyrium. Ueber die Entstehung der Sage (die zuerst Tertullian de praescr. 36 bezeugt), siehe Baur, Pastoralbriefe S. 103 ff. — Nach Köstlin, Theologische Jahrbücher 1850 p. 293, wäre diese Sage vom Oelmartyrium eine von der römischen Kirche dem Apostel gebrachte Huldigung. — Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 S. CXVII ff., leitet die Sage von dem von Johannes ungestraft getrunkenen Giftbecher und von dem bestandenen Oelmartyrium aus Matth. 10, 39 ab (p. CXVII). Im Abendlande meint Zahn (p. CXX ff.) die Sage vom Oelmartyrium auch in der lateinischen Bearbeitung des Leucius nachweisen zu können, wo sie aber (wie Zahn durch Abdias beweisen will) ursprünglich nicht als römisches, sondern als ephesinisches Ereignis gestanden haben werde. Dann aber werde es wahrscheinlich, daß schon der griechische Leucius das Oelmartyrium (eben als in Ephesus geschehen) enthalten habe (p. CXXII). Daß das Oelmartyrium in den leucianischen Perioden des Johannes gestanden habe, findet auch Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 66 ff. wahrscheinlich, doch tritt er der ausschließlichen Ableitung dieser Sage, wo sie in der kirchlichen Literatur auftaucht, aus Leucius entgegen, da insbesondere ganz dahinsteht, ob Ter-

tullian, der dieses Martyrium nach Rom verlegt, aus Leucius schöpft (S. 68). — Das Oelmartyrium des Johannes, als ein Ereignis der domitianischen Regierung und vom Kaiser über den Apostel verhängt noch ohne weiteres angenommen von H. Doucet, *Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'état Romain*. Paris 1883 S. 30 f. — Wie Hieronymus adv. Jovin. I, 26 dazu kommt, das Oelmartyrium des Johannes nicht, wie sonst in der Tradition gewöhnlich, unter Domitian, sondern unter Nero zu setzen, siehe bei P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den 4 Evangelien*, Leipzig 1896 S. 87. Bei Leucius ist das Oelmartyrium nach Ephesus verlegt, bei Tertullian de praescr. haer. 36 nach Rom, an welchem sich die herrschende römische Tradition anschließt. Sie scheint aber zur Zeit über Johannes in der Kirche kursierenden sogenannten *Historiae ecclesiasticae* über den Ort des Martyriums noch unentschieden gewesen zu sein, siehe P. Corssen a. a. O. S. 90.

Prophet. Als Verfasser der Apokalypse ist Johannes Prophet. So zitiert Origenes in Joannis Tom. I, c. I. eine Stelle der Apokalypse und stellt neben ihm *οι λοιποι προφήται*. Die Stellen der altkirchlichen Literatur, in welchen Johannes um der Apokalypse willen Prophet heißt, sammelt Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* VI, 210 Anm. 2.

Der Apostel Johannes in den Apokryphen. Unter den Aposteln, denen die Ebioniten Apokryphen untergeschoben, nennt Epiphanius haer. 30, 3 p. 147 D auch den Johannes. Wozu Lipsius *Die apokryphen Apostelgeschichten* I. S. 3 Anm.: „Ueber das nach Johannes genannte ebionitische Apokryphon ist zur Zeit kaum eine Vermutung zulässig.“ Doch s. S. 353 f. — *Johannis apostoli de transitu beatæ Mariae virginis liber arab. et lat. ex rec. et cum interpretat.* E. Engerl Elberfeld 1854. — *Mileti Episcopi liber de Actibus Johannis apostoli a Leucio conscriptus.* (Biblioth. anecdotorum coll. G. Heyne Pars I Lips. p. 109 sqq. — Th. Zahn *Acta Johannis* unter Benutzung von Tischendorfs Nachlaß bearb. Elberfeld 1880.

## 1. Der kleinasiatische Aufenthalt<sup>1)</sup>.

Mit der Tradition von Johannes in Ephesus steht es doch anders als mit der von Petrus in Rom. Was diese so ganz besonders verdächtigt ist die historische Folgelosigkeit oder Gleichgültigkeit der von ihr gemeldeten Tatsache. Unterscheiden wir Legende und beglaubigte Geschichte, so ist in der Tat für die Erzählung der ältesten christlichen Geschichte ziemlich gleichgültig, ob wir Petrus in Rom gewesen sein lassen oder nicht. Auch wenn wir die Tatsache leugnen gibt es für uns wenigstens keine Denkmäler der Zeit, mit deren Erklärung wir in Verlegenheit gerieten. Das ist anders mit Johannes in Ephesus. Da ist der kleinasiatische Passahstreit da, da sind die Apokalypse und das 4. Evangelium da. Beider Ansehen als johanneische Schriften wird außerordentliche schwer erklärt, wenn man den ephesinischen Aufenthalt des Johannes leugnet. Das älteste Zeugnis für den Aufenthalt eines angesehenen Christen namens Johannes in Asien ist auf jeden Fall die *Apokalypse*, deren Verfasser sich so nennt,

<sup>1)</sup> Die Stellen des Irenäus über den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien, gesammelt bei Scholten, *Der Apostel Johannes in Kleinasien*, Berlin 1872, S. 39 ff. — Eine kurze (apologetische) Kritik der Zeugnisse, siehe bei Weizsäcker, *Apostolisches Zeitalter* S. 497 ff. Weizsäcker führt an: 1. Die Apokalypse (S. 496); 2. Polykarp und Irenäus (S. 498 f.); 3. Polykrates von Ephesus (S. 500); 4. Die Bedeutung der kleinasiatischen Kirche im 2. Jahrhundert (S. 500 ff.).

1, 1. 4. 9. 22, 8. Gerade wenn die Apokalypse nicht von Johannes dem Apostel ist, wie die Gegner seines kleinasiatischen Aufenthalts in der Regel annehmen, ist es schwer zu erklären, wie man dazu kam sie dem Apostel beizulegen, ohne seinen kleinasiatischen Aufenthalt vorauszusetzen. So täte also schon Justin. Ebenso beim Evangelium 4.

Johannes hat sein Evangelium in Ephesus verfaßt. (Iren. adv. haer. III, 1, 1.) Nach Irenäus adv. haer. II, 22, 5. III, 3, 4 hätte das Weilen des Johannes in Ephesus bis in die Zeiten Trajans (um 100) gedauert. „Polykarp ist nicht nur ein Schüler der Apostel gewesen und hat mit vielen die den Herren gesehen hatten, verkehrt, sondern er ist auch von Aposteln in Asien als Bischof der Gemeinde in Smyrna eingesetzt worden“ (Iren. adv. haer. III, 3, 4). Man hat ihn aus der ephesinischen Zeit des Apostels Johannes von einem Abenteuer dieses Apostels mit dem Ketzer Kerinth erzählen hören. (Irenäus ebenda.) Vom Verkehr des Polykarp mit „Johannes dem Jünger des Herrn und andern Aposteln“ spricht Irenäus auch im Brief an Viktor von Rom bei Eusebius KG. V, 24, 16 und im Brief an Florinus bei Eusebius KG. V, 20, 6. Auf Grund dieser Aufgaben hält Jülicher (Einführung in das Neue Testament § 31, 1 S. 321 der 3. Auflage) durch Polykarp wenigstens „den längeren Aufenthalt eines Jüngers Johannes in Asien für gesichert“.

Von einem Johannesgrab in Ephesus spricht zuerst Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG, V, 24, 3.

Polykarp ist der historische Hauptzeuge für eine kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels Johannes, soviel er auch als solcher zu wünschen übrig lassen mag, wirklich. Ignatius von Antiochien sollte aber ein Zeuge der Art sein und ist es in der Tat nicht. Wohin man beim Bemühen sich der Anerkennung dieser Tatsache zu entziehen gerät, zeigt am eindringlichsten Zahns Versuch aus Ignatius Eph. 11. 2 ein Zeugnis für die Ephesinische Wirksamkeit des Johannes zu erpressen (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI Leipzig 1900 S. 190—192). Zahn weiß selbst ganz wohl, daß Ignatius „in seinen Briefen durch nichts andeutet, daß er je einen Apostel gesehen habe, und den Apostel Johannes nicht einmal erwähnt“ (Ignatius von Antiochien, Gotha 1873 S. 46 f.) und sieht sich durch dieses Verhalten veranlaßt ihn aus der Johannes-„Schule“ zu entlassen. Aber darum hält er sich noch lange nicht für gebunden, ihn auch als Zeugen für die Schriftstellerei des Apostels Johannes und insbesondere in seinem Epheserbrief als Zeugen für den Aufenthalt dieses Apostels in Ephesus freizugeben. Und in der Tat, daß Zahn sich für seine apologetischen Zwecke nicht gern entschließen mag, Ignatius Schweigen von Johannes auch im Epheserbrieftext ernst zu nehmen und ihn also dem Johannes eine Ehrerweisung verweigern zu lassen, die er doch ebendasselbst dem Paulus nicht versagt (ad Eph. 12) wird niemand wundernehmen, um so mehr wohl jedermanns Staunen er-

regen, wie er den Ignatius für sich (Zahn) zu reden zwingt. Nein! (so rechnet Zahn) da Johannes etwa sein halbes Leben in Ephesus zugebracht hat — eine Tatsache, die doch mindestens den Anspruch des Pilatus hätte, wenn sie im Credo stünde —, so muß auch Ignatius der Sache in seinem Epheserbriefe gedacht haben und zwar gerade da, wo er seine Leser an das Weilen des Paulus unter ihnen erinnert, was denn nun Zahn ad. Eph. 11, 2 zu demonstrieren nicht verzweifelt, obwohl er für seinen Zweck sich 1) den Text dieser Stelle zurecht machen muß; 2) sich über den Unsinn wegzusetzen hat, den dieser so zurechtgemachte Text ergibt und 3) auch über die vollkommen unsinnige Form, deren sich Ignatius zum Ausdruck seines Unsinn bedient hätte. So weiß denn Zahn so gut, ja fast besser als mancher verständige Leser der Ignatiusbriefe von diesen Briefen Dinge, welche daraus nur Zeugen gegen den Aufenthalt des Johannes in Ephesus machen können. Seine auch sonst vielbewährte Exegetenkunst findet gegen jene Dinge Deutung zur Ordnung zurück, in Wahrheit freilich nur zum augenscheinlichen Erweis des Nestes von Verlegenheiten, in welche sich der apologetische Darsteller der johanneischen Tradition gerade bei Ignatius verstrickt.

Als dritten Zeugen für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes (nach dem Selbstzeugnis der johanneischen Schriften und Ignatius von Antiochien) führt Th. Zahn Forschungen VI, 192 f. Justinus Martyr auf. Allein auch bei dieser Aufführung Zahns ist (ebensogut wie ähnliches bei seiner Ausführung über Ignatius) nur soviel zu lernen, daß Justin nicht sowohl ein Zeuge für die Tatsache, für die er angerufen wird, ist, als daß er ein solcher Zeuge nicht ist, wohl aber ein solcher sein sollte, wenn es mit jener Tatsache seine Richtigkeit hätte. Zahn jedenfalls weiß nichts besseres zu tun als die Stelle, die er in seiner Zeugenreihe für den „ephesinischen Johannes“ dem Justin zugebracht hat, mit einem Geplauder zuzudecken, in dem man mit ganz anderen Dingen als von der Hauptsache — (vom ephesinischen Aufenthalt des Johannes) „unterhalten“ wird. Anders ist es auch nicht in der Auseinandersetzung über das Zeugnis der Aloger S. 193 f. Auch hier wird, um zu beweisen, daß Johannes der Apostel in Ephesus gewesen ist, nur bewiesen, daß niemand damals an die Identität des ephesinischen Johannes mit Johannes Presbyter gedacht hat. Allein was ist damit, daß man zu einer gewissen Zeit des späteren 2. Jahrhunderts nur um den Apostel Johannes als den problematischen „ephesinischen Johannes“ stritt, dafür bewiesen, daß dieser Apostel auch wirklich in Ephesus gewesen ist. Vollends aus den Kreisen der häretischen Gnosis geht Zahns Umschau nach historischen Zeugnissen für den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes zunächst und im allgemeinen ganz leer aus (Forschungen VI, 194) mit Ausnahme des Leucius als des Verfassers der „Wanderungen des Johannes“, dem als Zeugen für jenen Aufenthalt eine sehr weitläufige



Betrachtung gewidmet wird (Forschungen VI, 194—206), und freilich mit dieser Betrachtung stößt man in Zahns (Forschungen VI, 175) beginnendem Zeugenverhör endlich auf einen Zeugen, dessen Aussage etwas für den ephesinischen Aufenthalt des Johannes „beweisen“ könnte, ja selbst mit unheimlichem Glanze „beweisen“ müßte, sobald man sich mit Zahn über die Zulassung des Leucius zur Aussage verständigt hätte. Und eben diese Verständigung ist neuerdings unerwartet leicht geworden, seit Zahn seine früheren Ansprüche an die Zeugnisfähigkeit des Leucius so wesentlich herabgestimmt hat, indem er im Leucius einen Valentinianer anerkennt, der seine „Apostolischen Wanderungen“ nicht vor, sondern nach 160 geschrieben hat. (Vgl. hiezu Kap. 5, Abschnitt 6 „Leucius“ oben S. 161 ff.)

Um die ganze Frage mit einiger Aussicht auf Erfolg zu behandeln, muß man sich vor allem davor hüten, die Wirksamkeit eines großen Johannes in der kleinasiatischen Kirche der Urzeit mit starrem Vorurteil als eine historische Tatsache zu behandeln. Denn ein Vorurteil darf der kleinasiatische Aufenthalt eines Johannes ebensowenig, wie für sich, so auch für die johanneischen Schriften sein. Ist einmal die ganze allgemeine Frage der Wirksamkeit eines Johannes in der kleinasiatischen Kirche in der christlichen Urzeit und damit auch die besondere der kleinasiatischen Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien der verkehrten Verwicklung mit dem Problem der johanneischen Schriften, in die sie im Laufe der Entwicklung dieses Problems gemeinhin geraten ist, entnommen, so ist, meine ich, allerdings die Frage der Wirksamkeit des Apostels Johannes in Asien so gut wie negativ entschieden. Hat man erkannt, daß die Frage des Aufenthalts des Apostels Johannes in Kleinasien überhaupt keine andere ist als die sogenannte johanneische, d. h. die Frage der Entstehung der johanneischen Schriften des N. T.s so ist klar, daß jene Frage nur auf sich selbst gestellt zu werden braucht, um als eine eingebilddete erkannt zu werden, d. h. dahin beantwortet zu werden, daß es für die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien ein historisches Argument gar nicht gibt. Kein Wunder daher, daß Scholten die Frage nur in Frage zu stellen und nach den historischen Beweisen für den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes zu suchen anzufangen brauchte, um an den Tag zu bringen, daß es keine gebe. Das wäre auch, da Scholtens Abhandlung „Der Apostel Johannes in Kleinasien“ schon 30 Jahre alt ist, schon längst zu allgemeinerer Anerkennung gelangt, wenn man durch Scholten williger vom alten Irrwege sich hätte abrufen lassen, auf welchem man die Frage des kleinasiatischen Aufenthalts des Johannes immer wieder aus ihrer endlichen Loslösung aus dem Sumpf der „johanneischen Frage“ überhaupt in diesen Sumpf zurückfallen ließ.

Die Preisgebung eines Aufenthalts des Apostels Johannes in Kleinasien und nicht nur dies, sondern selbst jeder dem Evangelium voraus-

liegender Notorität irgend eines Johannes, der sich zum Anteilnehmen an der Abfassung des 4. Evangeliums eignete, in kleinasiatischen Kreisen ist eine unverweigerliche Konsequenz oder Annahme der Pseudonymität des Evangeliums, wenn anders es, was wahrscheinlich genug ist, in Kleinasien entstanden und aufgekommen sein soll. Sie wird schon durch die mysteriöse Form gefordert, in welcher das Evangelium auf johanneische Herkunft Anspruch macht, und die unverständlich wird, sobald das Evangelium an eine schon vor ihm irgendwie erheblich entwickelte Tradition über Johannes in Kleinasien anknüpfen soll. Eine solche Entwicklung dieser Tradition hätte vielmehr nur ein Hindernis, wie überhaupt für das Aufkommen des Evangeliums gerade in Kleinasien, so auch insbesondere für sein Aufkommen unter der eigentümlichen Form, in der es seinen Anspruch auf Apostolizität und insbesondere johanneische Herkunft erhebt, sein können. Das Märchen vom großen Johannes in Kleinasien ist von Eusebius Tagen an bis auf die Gegenwart das schlimmste Hindernis, das sich einer unbefangenen Auffassung der Worte des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4. in den Weg gestellt hat, da Papias von diesem Märchen noch nichts weiß und nur willkürlich von seinen Lesern mit ihm befaßt wird.

**Verteidigung.** Baur, kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien S. 369, hält den ephesinischen Aufenthalt für unzweifelhaft. — Eine sehr spezielle Charakteristik des Johannes und insbesondere der Bedeutung seiner Wirksamkeit in Kleinasien sucht zu geben, Köstlin, Theologische Jahrbücher 1850 S. 282 f., 284 f. — Gegen Keim verteidigt den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes Steitz, Theolog. Studien und Kritiken 1868 S. 486—524, und sehr oberflächlich Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868 S. 230 f., gegen Scholten Hilgenfeld, Zeitschrift 1872 S. 372 ff., 1873 S. 102 ff. S. 508 ff. — Sehr entschieden Riggenbach, Zeugnisse S. 15. — A. Wabnitz, L'apôtre St. Jean a-t-il séjourné à Ephèse. (Revue théologique lère année No. 1, Paris 1870 p. 29 ss., No. 3. p. 161 ss.) — Krenkel, Der Apostel Johannes, Berlin 1871 S. 18 ff. 133 ff. (gegen Keim). a) Das Schweigen des Neuen Testaments kann hier gegen diese kirchliche Ueberlieferung nichts beweisen (S. 134 ff.). b) Auch das Schweigen der Ignatius-Briefe und des Polykrates-Briefs nichts (S. 137 ff.). c) Auch Papias schließt Johannes in Ephesus keineswegs aus (S. 140 ff.). d) Die Zeugnisse des Irenäus (S. 144 ff.). — Ganz tumultuarisch und roh Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 93 ff. — Voelter, Die Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1885 S. 128 ff. — Bleek, Einleitung in das Neue Testament, § 88 S. 263 ff. — Spitta, Offenbarung des Johannes S. 542 f., nimmt das Zeugnis des Irenäus an, obwohl er die johanneische Herkunft der Apokalypse preisgibt, und erklärt dort, wie die Meinung dieser Herkunft habe aufkommen können, in einer höchst künstlichen Weise. — Mangold zu Bleeks Einleitung in das N. T., § 88 S. 266 f. und zwar hält Mangold an der Sache fest, obwohl auch ihm die Apokalypse ein Werk des Presbyters, nicht des Apostels Johannes ist (S. 269), siehe dagegen Holtzmann, Einleitung in das N. T. S. 435. — Für Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 206 f. (s. oben S. 195) ist die kleinasiatische Wirksamkeit des Johannes die Voraussetzung davon, daß das 4. Evangelium auf den Namen des Apostels Johannes gekommen ist. — Bedenken gegen die vollkommene Verwerfung des kleinasiatischen Aufenthalts des Apostels Johannes spricht aus, Lüdemann, Jahrbücher für protest. Theologie 1879 S. 574 f. im Zusammenhang einer überkünstlichen Hypothese über die Entstehung der johanneischen Schriften aus. — Ich selbst habe mich noch Literarisches Centralblatt 1872 in der Anzeige Koenkels Sp. 913 f. sehr ent-

schieden (und unzulänglich) für den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes erklärt. — Renan, *L'antechrist*. 2ème édit. Paris 1873 p. 55 erkennt Scholtens auf das Vorwort des Papias und das Schweigen der Ignatius-Briefe und des Hegesipp gegründete Argumente als erheblich an, aber meint auf Grund der Apokalypse, des Briefs des Irenäus an Florin. und der Stelle des Polykrates bei Eusebius V, 24, müsse doch der Aufenthalt des Johannes in Kleinasien fortwährend als überwiegend wahrscheinlich gelten. — Für den Aufenthalt des Johannes in Ephesus auch E. Loening, *Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle 1888 S. 113.

Auch Jülicher sieht sich Einleitung in das Neue Testament p. 31, 4 S. 340 3. Aufl. durch seine Lösung der „johanneischen Frage“ zur Annahme wenigstens der Möglichkeit einer Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien hingedrängt, und zwar selbst einer sehr einflußreichen. Gerade das letztere aber macht die Annahme so bedenklich. Denn dann sind die direkten Spuren dieser Wirksamkeit schwer zu vermissen.

**Bestreitung.** Keim, *Geschichte Jesu von Nazareth* I, 191 ff., III, 1. S. 44 f., *Geschichte Jesu und Bearbeitung* 2. Aufl. S. 41. 3787.

Bei tritt, wenigstens soweit sich Keim auf Irenäus stützt, Ziegler, *Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche*, Berlin 1868 S. 33 (s. jetzt dessen *Irenäus*, Berlin 1871).

Sich für Keim zu entscheiden ist geneigt, A. Carrière, *Revue de théologie* 3ème série Vol. VI p. 178—184. Entschieden tritt bei Wittichen, *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes* S. 102 f.

Scholten, *De Apostel Johannes in Klein Asie*. Critisch Onderzoek. (Theologisch Tijdschrift. Amsterdam en Leiden 1871 p. 597 ff., Uebersetzt von B. Spiegel, Berlin 1872.

Ohne den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes zu bestreiten, nimmt Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* I, 351 f. doch schon in der ältesten Tradition eine tiefgehende Verwechslung des Apostels mit dem Presbyter an. — Der Keimschen Bestreitung tritt durchaus bei Hausrath, *Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1884 S. 131.

„Entweder hat der Apostel Johannes die Apokalypse verfaßt oder er ist überhaupt niemals in Ephesus gewesen“ (Holtzmann, *Einleitung in das N. T.* S. 435).

Gegen den kleinasiatischen Aufenthalt, siehe auch die Ausführungen von G. Krüger, *Theologische Literaturzeitung* 1895 Nr. 17 Sp. 443 f., der auch Geschichte der altchristlichen Literatur, § 15 S. 32, diesen Aufenthalt für zweifelhaft hält.

Unter Annahme der Unechtheit des Evangeliums nach Johannes wird die Tradition von einem johanneischen Ursprung, wenn man den kleinasiatischen Aufenthalt streicht, geradezu unverständlich.

Unter Kritikern ist neuerdings das Zeugnis des Papias über die Tötung des Apostels Johannes durch die Juden (mit welchem auch sein Tod in Palästina wahrscheinlich wird) das stärkste Argument gegen einen Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien geworden und zugleich, indem es den Apostel aus Kleinasien verdrängte, für die Identifizierung des großen kleinasiatischen Johannes des I. Jahrhunderts mit Johannes Presbyter (siehe z. B. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1896, S. 47 f.). Unbefangen aufgefaßt sind allerdings auch die Worte des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 3. 4. nur ein Zeugnis gegen den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien.

Sollte der kleinasiatische Aufenthalt unhistorisch sein, so sehe ich keine andere Möglichkeit ihn zu erklären als aus dem Ansehen der Apokalypse als Schrift des Apostels Johannes. Sobald diese als jo-

hanneisch galt, mit Recht oder Unrecht, war die Versetzung des Apostels Johannes nach Kleinasien entschieden. Denn dahin versetzt sich ihr Verfasser. Dieser könnte zur Not sogar der Apostel sein, der ohne Palästina zu verlassen, nur willkürlich (aus Motiven, die nicht mehr durchsichtig sind) seine Geschichte nach Patmos verlegt hat.

## 2. Die Schule des Johannes.

Die alte, zuerst von Baur ernstlich zur Diskussion gestellte Frage: „Sind die johanneischen Schriften was ihre traditionelle Benennung sagt oder nicht?“ ist gerade mit der Annahme, in der man gegenwärtig mit Vorliebe ihre Lösung sucht, um keinen Schritt weiter gerückt. Sie ist denn auch vornehmlich eben darum — weil die „Schulhypothese solche Beliebtheit erlangt hat —, in ihrer ursprünglichen Fassung und Einfachheit wieder aufzunehmen. Weizsäcker ist für ihre neueste Verwirrung vornehmlich verantwortlich.

Von der „Schule des Johannes“ gibt es keine direkte Tradition, d. d. erst zu einer Zeit fängt die historische Tradition geradezu von dieser Schule zu reden, wo sie davon nichts mehr wissen kann, und was sie sagt ganz gleichgültig geworden ist. Das ist doch bei der alexandrinischen „Schule“ der alten Kirche schon ganz anders. So dunkel die Anfänge dieses kirchlichen Instituts in der historischen Tradition auch sind, so ist doch gewiß, daß schon in der KG. des Eusebius, d. h. in dem Werke, in welchem sich für uns das historische Wissen der Kirche von ihren eigenen Anfängen zuerst zusammenfaßt, die alexandrinische Schule eine in der Kirche unter ihrem Eigennamen bestehende und anerkannte Größe ist und demgemäß auch ihr Begriff vollkommen unzweideutig besteht und in der Tradition umläuft. Von der „johanneischen Schule“ hat zur Zeit des Eusebius noch niemand jemals gesprochen und auch Eusebius tut es nicht, sondern bis dahin besteht, was man Tradition von dieser Schule nennen kann, ausschließlich in den einzelnen Zeugnissen die über den Schulbesuch laut werden, d. h. einzelne Glieder der Kirche als „Schüler des Johannes“ geradezu bezeichnen oder sonst erkennen lassen. Daraus ergibt sich von selbst, welche Bedeutung für das historische Arbeiten mit dem Begriff einer johanneischen Schule unser Wissen vom Bestand dieser Schule hat und wie bedenklich es für unsern Glauben an ihre Existenz sein muß, daß es gerade zur Zeit der KG. des Eusebius mit dem Wissen von dieser Schule so stand, daß Polykarp ihr einziger Schüler war oder doch werden zu wollen schien, und daß schon damals der bis dahin, d. h. nach einer vermeintlich mehr als zweihundertjährigen Existenz der Anstalt ohnehin nie über eine erstaunliche Dürftigkeit hinausgediehene Gesamtbestand derselben noch abzubröckeln begann. Scheint das nicht den Schluß zu empfehlen, daß die „Schule des Johannes“ von Anfang an nie etwas anderes als ein Fabelwesen gewesen ist, das schon vor



dem ersten schüchternen Blick, den das Auge historischer Kritik mit Eusebius darauf warf, in den Dunst sich wieder auflösen begann, aus dem es hervorgegangen war. Mit der „Johannesschule“ steht es der Beschaffenheit der Tradition, die man von ihr hat, nach in der Tat so, daß man nicht nur nichts von ihrer Stiftung weiß, sondern auch nichts davon, wer drin gewesen ist.

Wenn man bei einer Schule von ihrer Stiftung nichts zu sagen vermag, auch den Meister nicht kennt und die Schüler kaum zu nennen vermag, so möchte eine solche Kenntnis (unter der Voraussetzung, daß man in historischen Dingen nichts weiß, als was man von der Tradition gelernt hat) auf jeden Fall nur einen Begriff von Schule ergeben — von einem Idealismus, der historischen Gebrauch ausschloße. Anders steht es aber bei der johanneischen Schule nicht. Von ihrer Stiftung (oder Entstehung) ist nicht das geringste zu hören, der Meister ist bekannt genug, nur nicht als Schulmeister, und wer seine Schule besucht hat, ist auch nur so undeutlich und auf jeden Fall so spärlich zu vernehmen, daß man von dieser Schule redend kaum irgendwo und wann sich zu Wolkenkuckuksheim hinaus und auf die Erde versetzt fühlt. Kurz: die „Johannesschule“ ist das Prachtmuster eines Hirngespinnstes. Man sollte meinen, daß wenn alle Stränge der Bekanntschaft mit einer Schule rissen, sie sich doch an ihren Schülern erkennen lassen müßte. Aber gerade die sind bei der Johannesschule nur schlecht geraten, jedenfalls mit ihnen der immerhin nicht unbedeutliche Staat nicht zu machen, dessen es bedarf um einem sonst zweifelhaften Dinge zur anerkannten Existenz zu verhelfen, wobei doch der „unendliche“ Uebergang von Null zu Etwas im Spiele ist. Die Schüler der „Johannesschule“, die man zu nennen weiß, sind klassische Muster von Namensschülern und können als die Nullen, die sie sind, auch für nichts anderes Gewähr leisten wie für die Nullität, die sie selbst darstellen. Alles ist in Ordnung, sobald ihre vermeintliche Schule als Nonsense anerkannt ist, auch mit ihnen selbst. Wenigstens haben sie nicht über Gebühr an ihrer Nullität zu tragen, die ihnen jedenfalls nicht mehr anzurechnen ist.

Prüfen wir die alten „Schulzeugnisse“ näher:

Eusebius kennt noch in der Chronik eine Schule des Johannes, die er aus zwei Schülern bestehen läßt (Papias und Polykarp, die Stelle bei Zahn Ignatius von Antiochien S. 47. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 121), von diesen zwei geht ihm noch einer in der KG. (III, 39) verloren. Hieronymus dagegen stößt sich bei seiner Bearbeitung der Chronik an der betreffenden Stelle an der Spärlichkeit ihres Bestandes der Johannesschule und steckt noch Ignatius hinein, vielleicht ändern schon nachfühlend (wie wenigstens Zahn Ignatius von Antiochien Gotha 1873 S. 47 für möglich hält), jedenfalls mit Unrecht (wie auch Zahn an der angeführten Stelle anerkennt). Das Ganze eines der tragikomischen Abenteuer der „Jo-

hannesschule“, die zur Mahnung dienen sollten, das Institut endgültig zu schließen. Schon der Leichtsinn des Eusebius drohte es zu entvölkern, die größere theologische Besonnenheit des Hieronymus zwang noch einen Schüler hinein, doch selbst der apologetische Eifer eines Zahn für die johanneische Schule hat zwar noch unternommen den Flüchtling, den Eusebius davon kommen ließ, festzuhalten, wagt aber nicht mehr den Pressungsversuch des Hieronymus aufrecht zu erhalten. Man müßte denn in Zahns neuester Darstellung der Dinge (Forschungen a. a. O.) diesen Pressungsversuch, wenn auch stillschweigend und schüchtern, doch der Beachtung der Leser wieder empfehlen und damit auch etwas von einem bei Zahn erfolgten im Verhältnis zur früher verratenen besseren eigenen Einsicht reuigen Wiedererwachens des Interesses an genanntem Versuch finden. Womit denn wieder drei in die Johannes-schule geopfert waren, — zum Troste für Johannes und die Anwälte seiner Schule immerhin noch beträchtlich mehr als der Professor vor sich hatte, der darum am *Tres faciunt collegium* noch nicht verzweifeln zu müssen meinte.

Für die Ausdrucksweise der ältesten Zeugen beim Reden von der sogenannten „Schule“ des Apostels Johannes ist von besonderem Interesse *Iren. adv. haer. II, 22, 5 οἱ πρεσβύτεροι — οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννη τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες*, — *seniores qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerunt*. Besonders daß die Ausdrucksweise beim Lateiner der Vorstellung einer bei (apud) Johannes sich versammelnden Schule schon näher rückt.

Die sogenannten colbertinischen Märtyrerakten des Ignatius nennen den Ignatius *ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητῆς* c. l. (in Zahns Ausgabe der Ignat. Briefe Leipzig 1876 S. 301) und demgemäß Polykarp seinen Mitschüler c. 3 S. 303 (zur Irrigkeit der Angabe s. Zahn Ignat. v. Ant., Gotha 1873, S. 46f.).

Die Chronik des Eusebius bei Schoene S. 214 spricht von „Hören des Johannes durch Papias und Polykarp und Ignatius, wobei der letzte Name vielleicht also durch Hieronymus hineingekommen ist. Von einer „Schule des Johannes“ im selben Sinne wie in der KG. des Eusebius von einer alexandrinischen „Schule“ die Rede ist, ist ebendasselbst nie die Rede. Demgemäß kann man sagen, daß der Begriff einer Johannesschule in der alten Kirche schon früh auftaucht, aber doch nur in allgemeineren Ausdrücken, welche einzelne Individuen als Schüler (*μαθηταί*) oder Hörer (*ἀκουσται*) des Apostels bezeichnen (einen *Ἰωάννου ἀκουστής* nennt den Papias schon Irenäus *adv. haer. V, 33, 4*) vom „Hören des Johannes“ reden und dergl. mehr. Allein Ausdrücke der Art führen in Hinsicht auf Johannes natürlich ebensowenig auf die Vorstellung einer regelmäßigen um ihn versammelten „Schule“, wie das Reden derselben alten Quellen von „Hörern“ der Aposteln überhaupt. Am nächsten kommt einer festeren Vorstellung der eben bezeichneten etwa noch die Bezeichnung von „Mitschülern“

(συνακροαταί), wie er z. B. in bezug auf Polykarp und Ignatius in ihrem Verhältnis zu Johannes in den Acta Martyrum Ign. colbert. e. 3 p. 303 ed. Zahn vorkommt. Von einer Johannes s c h u l e im Sinne einer förmlichen Organisation oder eines Instituts, insbesondere unter der ausdrücklichen Bezeichnung einer σχολή, ist in den altkirchlichen Quellen nie die Rede, insbesondere auch nicht in der KG. des Eusebius, die doch den Begriff, wie schon gesagt, sonst auch unter dieser bestimmten Bezeichnung wohl anzuwenden weiß. Die moderne Art von einer „Johannesschule“ zu reden, z. B. die unbedenkliche Art, wie noch Jülicher Einleitung § 31, 4 S. 340 (3. Auflage) die Apokalypse der „Johannesschule“ zuweist, macht sich diese Beschaffenheit der Tradition von einer Johannesschule keineswegs in der wünschenswerten Weise klar. Die Art, wie die Tradition von einer „Johannesschule“ allein redet, weist uns moderne Leser durchaus darauf an, um zu einer bestimmten Vorstellung von der „Schule“ zu gelangen, uns die einzelnen Schüler zusammen zu suchen. Damit aber wird man seine liebe Not haben und bald auf die Vermutung geraten müssen, daß man einem wesenlosen Schatten nachruft. Was man gegenwärtig „Johannesschule“ nennt, mag wohl existiert haben, aber daß dabei an einen Kreis von Männern, der zur Person des Apostels Johannes in einem unmittelbaren Verhältnis gestanden hätte, zu denken sein soll, steht vollständig dahin. Es kann sich mindestens ebensogut um einen Verband handeln, der sich mit seinen Interessen unter den Namen Johannes stellte.

Es hat nicht leicht eine Schule gegeben, die der Kalamität von Schülerentlassungen so ausgesetzt gewesen ist, wie die des Johannes. Schon Eusebius hat sich zu einer genötigt gesehen. Selbst ein Apologet wie Zahn hat sich einen zweiten Fall nicht ersparen können (Ignatius), und sollte nicht vom spärlichen Häuflein von Schülern auch noch der ansehnlichste, Polykarp, von ähnlichem Schicksal täglich bedroht sein, sobald man sich nicht bedenkt, auch ihm fest auf den Zahn zu fühlen. Soviel wir von ihm wissen, hat er von Johannes ein paar Anekdoten zu erzählen gewußt, aber wenn er einen Brief schrieb sich auch nicht sonderlich um ihn bekümmert. Und schließlich war es ja auch nichts anders als ein ähnliches Verhalten des Ignatius in seinen Briefen, welches dessen Dimittierung aus der Schule durch Zahn nach sich zog.

An Begriffen der Art, wie dieser Begriff der „Johannesschule“ einer ist, lernt man die Menschen recht als die Spielmatze kennen, die sie sind. Die Kurzweiligkeit, welche aber die Beschäftigung mit solchen Begriffen hat, hängt noch nicht einmal so sehr an dieser dabei gemachten Bekanntschaft mit menschlicher Spielmatzigkeit an sich, als am Kontrast, den man zugleich zwischen dieser Spielmatzigkeit und dem Ernst der Miene beobachtet, die bei der Handhabung solcher Hirn-ge-spinnste mit Vorliebe aufgesteckt zu werden pflegt. Feierliche ernste Zwecke sind die fruchtbarsten Anlässe zu ihrer Erfindung, so z. B. bei

der Erfindung der „Johannesschule“ die Aufrechterhaltung des Ansehens des 4. Evangeliums, wie denn die Theologie von allen Wissenschaften diejenige ist, welche am meisten von Begriffen der Art lebt und sie für ihren Lebensbedarf am fleißigsten in die Welt setzt. Für diese Art von theologisch historischer Kritik wird es so lange sie die „Schule des Johannes“ zu ihrer Verfügung hat, allerdings nichts „Indeklinables“ geben. (Vergl. das oben S. 81f. bereits über den wissenschaftlichen Spielbetrieb Gesagte.)

### 3. Johannes Presbyter.

Die größte Ehre, die der Hypothese einer Abfassung der johanneischen Schriften durch Johannes Presbyter angetan worden ist, ist die Schlachtung des armen Mannes durch die moderne Apologetik. Aber so wenig diese Schlachtung auch schließlich historisch auf sich haben mag, an jener Hypothese ist damit noch beträchtlich mehr, als sie wert war, getan. Es war mit ihr billiger fertig zu werden, wenn man nur die ungeheure historische Ueberschätzung des Presbyters durchschaute, die ihr zugrunde lag. Im Uebereifer für die Tradition in Sachen des 4. Evangeliums gestattete man sich eben andernorts ein Attentat an ihr, und am Ende war ja auch vom Standpunkt der Apologetik viel gerettet und mit dem Presbyter auch von weiterem Standpunkt wenig preisgegeben. Wer wird aber auch von der Apologetik ein wirklich kritisches Urteil über den Gebrauch historischer Tradition erwarten? Was die Anhänger der Johannespresbyterhypothese an der historischen Tradition über das 2. Jahrhundert verbrachen, war von den apologetischen Vergewaltigungen der Tradition über das johanneische Evangelium am wenigsten zu erkennen.

Von Johannes Presbyter als Verfasser des Evangeliums kann auch Weizsäcker Apostolisches Zeitalter S. 499 nach seiner hier vorgenommenen (größtenteils sehr verständigen) Reduzierung des Gehalts des Papiaszeugnisses über den Presbyter nichts wissen wollen. Unter den Gelehrten, welche dem Johannes Presbyter einen Anteil an der Abfassung des 4. Evangeliums einräumen, muß man diejenigen, die in ihm den wirklichen Verfasser des Evangeliums sehen (wie von Uechnitz, Harnack u. a.) von den anderen wohl unterscheiden, welche in ihm nur den Hintermann des unbekannt bleibenden wirklichen Verfassers (oder Aufzeichners) des Evangeliums sehen (wie Bousset). Aber auch unter jenen ist wohl zu unterscheiden, sofern z. B. v. Uechnitz nichts anderes zu beweisen unternimmt, als daß der Verfasser des Evangeliums, den die Tradition Johannes den Apostel nennt, vielmehr Johannes Presbyter gewesen ist, wogegen Harnack Zwei Johannes am Evangelium beteiligt denkend, den Vordermann oder den eigentlichen Verfasser des Evangeliums Johannes Presbyter nennt, der den gleichnamigen Apostel zum Hintermann gehabt hätte (s.



Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 677 f.). Nun mag man von der Uechtrizschen Hypothese denken wie man will, kaum wird ein Leser seines Buchs über das 4. Evangelium ihrer Begründung Geist und sehr anregende Kraft abstreiten, während mir mit der Harnackschen Gestaltung dieser Hypothese ungefähr der Gipfel des Absurden in der modernen Behandlung des johanneischen Problems erklommen zu sein scheint.

In diesen Hypothesen ist also Johannes Presbyter — nicht der wirkliche dunkle Ehrenmann des 2. Jahrhunderts, sondern der Homunkulus den seine sehr modernen Erzeuger erst in die Welt gesetzt haben, — aus der Beinstellung, die ihm seine Väter gegeben, in die Kopfstellung gebracht worden. Denn seine Erfinder haben bekanntlich in ihm ursprünglich den „Jünger Jesu“ und „Augenzeugen“ der evangelischen Geschichte angerufen, den sie für geeignet hielten einfach an die Stelle des um seinen Anspruch auf die Abfassung des 4. Evangeliums gebrachten Apostels Johannes zu treten (v. Uechtritz H. Delff). Aus der Stelle gerückt, aber doch immer noch auf den Beinen seiner „Jüngerschaft“ stehend gelassen war er, als eine neue Reihe von Pflegevätern ihn zum *Hintermann* eines unbekannten Verfassers des Evangeliums gemacht hatten (so z. B. Bousset s. ob. S. 111 ff.). Wo anders aber, als auf dem Kopf, steht er nun bei Harnack, wo er selbst der der „Augen“ eines anderen bedürftige Vordermann bei der Abfassung des 4. Evangeliums geworden ist? Sollte mit diesem Ausgang der Aermste sich am Ende in der Tat nicht nur als die Spielpuppe erweisen, die er von vornherein gewesen ist? Für die „Augenzeugenschaft“, die einmal seine ganze raison d'être war, hat er keine Verwendung mehr. Jedenfalls ist Johannes Presbyter augenscheinlich auf dem besten Wege sich auch als moderner Homunkulus in Dunst aufzulösen, in den ihn als Geschöpf des Eusebius schon jetzt Th. Zahn versetzt hat.

Renan (*L'église chrétienne*. Paris 1879 S. 47 ff.) nimmt Abfassung des Evangeliums durch einen Zögling der Johannesschule zu Ephesus an, der darin die Traditionen des Johannes Presbyter und des Aristion gesammelt hätte, die ihrerseits den Apostel Johannes zum Gewährsmann gehabt haben mögen. Diese Mischmaschhypothese klingt offenbar in den eben zitierten Einfällen Harnacks nach. Auf jeden Fall ist bei Renan nur von einem indirekten Anteil des „Presbyters“ am 4. Evangelium die Rede und er ist von der Willkür noch frei, diesen „Presbyter“ neben dem Apostel Johannes als eigentlichen Verfasser des Evangeliums in den Vordergrund zu rücken. Auf Grund des alleinigen Zeugnisses des Papias über Johannes Presbyter bei Eusebius KG. III, 39, 4 wäre wohl niemand darauf gekommen, ihn zum Verfasser des 4. Evangeliums auszuersuchen. Denn für eine solche Figur ist der Presbyter des Papias selbst, wenn man sich erlaubt ihn von Palästina nach Kleinasien zu versetzen, doch zu schwächling und dürftig. Wohl

aber ließe sich an eine solche Verwendung des Namens denken, wenn die Worte des Polykrates von Ephesus bei Eusebius V, 24, 3 als ein solches Zeugnis für Johannes Presbyter aufgefaßt wurden, und auf sie ist denn auch in der Tat die Johannes Presbyterhypothese von ihren Erfindern von Uechtritz und Delff gestellt worden. Doch war hierzu einmal nötig die Umdeutung dieser Worte aus einem Zeugnis für Johannes den Apostel, als welche sie uns überliefert sind, in eines für den gleichnamigen Presbyter. Hätte man aber auch gegen diese Umdeutung nichts einzuwenden, so kommt als zweite und unüberwindliche Schwierigkeit der von Uechtritz-Delffschen Auffassung des Polykrateszeugnisses hinzu, daß sie mit dem des Papias verglichen am entgegengesetzten Fehler leidet, und von unmöglichem Glanze ist. Der von Polykrates um 190 n. Chr. gepriesene „Stern Asiens“ kann Johannes Presbyter zu dieser Zeit nicht gewesen sein, aus dem einfachen Grunde, weil er sonst als solcher in einer Weise erloschen sein müßte, die wenigstens unter historischen Sternen unerhört ist. In Wahrheit steht es mit der Frage, ob Johannes Presbyter der Verfasser des 4. Evangeliums gewesen sein kann, d. h. ob dieser dunkle Ehrenmann überhaupt dazu imstande gewesen ist, so, daß er uns dazu unbekannt genug ist, um die Frage auf sich beruhen zu lassen; gewiß ist nur das, daß Polykrates ihn für den Verfasser des 4. Evangeliums nicht gehalten haben kann. Denn sein Johannes kann, ohne daß sich seine Interpreten in heillose Verlegenheiten verwickeln, nur der Apostel des Namens und eben darum der Presbyter nicht gewesen sein. In der Tradition hat die Annahme, daß Johannes Presbyter das 4. Evangelium geschrieben hat, gerade gar keinen Boden, da Papias Worte dafür nicht zureichen und die des Polykrates für Johannes Presbyter nur zu viel beweisen. Johannes Presbyter scheint als große historische Figur, wozu ihn der dem Papias nach Eusebius KG. III, 39, 4. 14. erwiesene Dienst noch nicht machen konnte, ein gelehrter Homunkulus bleiben zu sollen. Im vierten Jahrhundert ward er als solcher schon einmal geboren und ließ sich in der Welt mit der Apokalypse sehen, im 19. Jahrhundert stand er mit noch größerer Bestimmung wieder auf. Die bloße Bestimmung machts aber nicht.

Die ersten Erfinder der Johannes Presbyterhypothese sind auf sie in der Meinung geraten, am Johannes Presbyter als Augenzeugen der evangelischen Geschichte einen Ersatzmann für den Apostel Johannes nach dem Ausfall eines Anspruchs auf die Autorschaft des 4. Evangeliums zu finden. Johannes Presbyter ist also als Verfasser des 4. Evangeliums ursprünglich das Mittel gewesen diesem Evangelium seine Eigenschaft zu retten, die ihm neuerdings vielmehr gerade abgesprochen wird, um auf diesen Mangel vielmehr die Abfassung des Evangeliums durch diesen selben Presbyter zu gründen. Dieser kann sein Verfasser sein, sagen die Modernen, weil er kein Augenzeuge ist, wogegen die Alten diese Verfasserschaft auf den gerade entgegen-

gesetzten Grund stützten. Was soll man von einem Flatterwesen der Art, wie diese Hypothese, halten? Harnack, der sie vornehmlich dazu gemacht hat, hat sie doch wohl umgebracht, wie zu hoffen steht.

Nach allem, was Johannes Presbyter im 19. Jahrhundert erlebt hat, kann man nur sagen, daß er in dieser Zeit etwas zu stark gelebt hat und es ihm das Leben kosten wird. Es ist etwas zu viel gewesen für den historischen harmlosen Schatten, der in der Geschichte dank dem Zeugnis des Papias bei Eusebius und des Eusebius selbst in seiner KG. III, 39 lebte. Er wird, fürchte ich, von nun an der Last der „Verdienste“, mit denen er neuerdings belastet worden ist, erliegend aus der Geschichte wieder verschwinden.

#### 4. Der Apostel Johannes als Evangelist Johannes.

Wer dem Zeugnis der Tradition, daß das Evangelium den Apostel Johannes zum Verfasser hat, Glauben versagt und vielmehr seine Pseudonymität annimmt, hat allerdings vor allem zu beantworten, wie der Verfasser auf den Namen Johannes für sein Werk gekommen ist, doch erst nachdem er die Vorfrage erledigt hat, inwiefern der Verfasser wirklich den Namen Johannes für sein Werk in Anspruch nimmt. Auf diese ist, in Ermangelung jeder direkt darüber belehrenden Tradition, eine sichere Antwort nur aus dem Selbstzeugnis des Evangeliums zu holen. Aber eben hierzu gibt es der Wege mehrere.

Hat dem Apostel Johannes das johanneische Evangelium erst einen Namen gemacht oder der Name, den der Apostel schon vorher hatte, dem Evangelium den seinen, d. h. diesem die Durchsetzung seiner Autorität oder die Gewinnung seiner historischen Bedeutung ermöglicht? Ich will, um gegenwärtig doch wohl überflüssig gewordene Weitläufigkeit zu vermeiden, hier diese Frage nur unter der Voraussetzung in Betracht ziehen, daß der Apostel Johannes der Verfasser des 4. Evangeliums gar nicht ist. Auch unter dieser Voraussetzung ist aber die aufgeworfene Frage gründlicher und freierer Erwägung wert, als sie zur Zeit gemeinhin für wert gehalten wird. Demgemäß frage ich denn zunächst ganz allgemein, welche Entscheidung innerhalb des aufgestellten Dilemmas hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich? Verdankt der Apostel Johannes für seinen historischen Ruhm mehr dem Evangelium als dieses ihm oder findet das Umgekehrte statt? Nun könnte man geneigt sein, diese Frage sehr kurzer Hand abzumachen, indem man bestritte, daß der Apostel Johannes überhaupt irgend welchen historischen Ruhm, der ihm nicht durch das Evangelium zugeflossen sei, besitze, während sich dasselbe vom Evangelium mit Rücksicht auf den Apostel nicht sagen lasse, und sich hiernach jene Frage von selbst entscheide. Und ist histo-

rischer Ruhm mit Notwendigkeit dauernder Ruhm, so ist nicht abzusehen, wie der Name des Apostels Johannes daran denken sollte, sich in diesem Betracht mit dem Evangelium zu messen. Denn der Name des Apostels Johannes, was er vor dem Evangelium gewesen sein möge, ist mit diesem verschwunden oder lebt seitdem nur mit dem Evangelium, während das Evangelium den seinen noch bis auf den heutigen Tag selbst vertritt und jedenfalls das unzweideutige, deutliche Subjekt dieses seines Ruhms ist. Rein für sich und vom Evangelium abgelöst ist der Name des Apostels ein bloßer „Schall“ und zwar ein Schall aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Er ist ja auch nicht ganz ohne Zeugen. Paulus und die Synoptiker, die noch nichts vom 4. Evangelium wissen, melden von ihm, und insofern er durch diese Zeugen noch in die Gegenwart hereinragt, mag ihm historischer Ruhm nicht in jedem Sinn abzusprechen sein. Aber er ist so beschaffen, daß das Prädikat des Historischen bei ihm zugleich herabsetzenden Sinn hat. Er gehört rein der Vergangenheit an, irgend eine lebendige Wirkung übt dieser uns durch Paulus und Synoptiker erhaltene Name längst nicht mehr aus, er ist nur noch ein kaum greifbarer Schatten, von dessen Wirkungen keine lebendige Vorstellung mehr besteht. Und schon insofern hat von beiden Behauptungen, die hier zur Wahl steht: — der Name des Johannes hat den des Evangeliums gemacht oder das Umgekehrte — jene als eine gegenwärtig aufgestellte im Grunde gar keine Wahrscheinlichkeit, denn ihr Subjekt ist selbst eine problematische Größe, während nur wer von dem redet, was das Evangelium „gemacht hat“, aus unmittelbarer Erfahrung redet, das Subjekt, das er im Sinne hat, noch vor sich hat, samt den Wirkungen, die es noch immer ausübt, und welche doch immer eine Brücke zum Schlusse auf Wirkungen seiner Vergangenheit abgeben, die uns bei Aussagen über den Namen des Apostels Johannes und was er einst in sehr ferner Vergangenheit getan, in gleicher Art vollkommen fehlt. Das Evangelium Johannes wirkt noch und hätte im 2. Jahrhundert dem Apostel Johannes zu einem historischen Namen verhelfend nichts getan, was uns vorzüglich unfaßlich und darum unglaublich vorkommen müßte. Denn es hätte damit nichts getan, was es nicht noch immer täte, wo es doch mindestens ganz vornehmlich den Namen des Apostels Johannes bei Ansehen erhält und wo es nach allgemeinem Urteil als eine Schrift gilt, die an und in sich wohl die Fähigkeit hat, den historischen Ruhm ihres Verfassers zu tragen.

Doch nicht nur aus diesem allgemeinsten Grunde, daß wir das 4. Evangelium noch genau in derselben Gestalt selbst in unsern Händen halten, in der es sich einst der Welt zeigte, während uns der damalige Name des Apostels Johannes dieselbe Lebendigkeit und Zugänglichkeit nicht mehr hat, muß die Behauptung, daß der Apostel Johannes dem Evangelium seinen Namen verdankt und nicht umgekehrt, für die wahrscheinlichere gelten. Erfahrung und darum



Wissenschaft können uns nie von der Abfassung des 4. Evangeliums durch den Apostel Johannes vergewissern, sondern nur Tradition. Soweit die Wissenschaft der Kirche traditionell an die Sache glaubt, ist sie in der Tat ernster und besser begründet, als die modern theologische Meinung, die sich Illusionen über die wirkliche Begründung historischer Annahmen macht und von sich aus den Erweis jener Abfassung unternimmt. Zur selben Auffassung der Sache gelangen wir auch, wenn wir, was wir vom Evangelium und vom einstigen ursprünglichen Namen des Apostels Johannes wirklich wissen, in Beziehung zu unserer Alternative setzen und direkt fragen, welcher von beiden Annahmen über die gegenseitige Verschuldung des Evangeliums und des ursprünglichen Namens des Apostels Johannes die größere Wahrscheinlichkeit zukomme, mit Rücksicht auf jenes wirkliche Wissen. Ich habe schon bemerkt, nicht nur daß wir vom Evangelium eine unmittelbare Kenntnis haben, die uns beim Namen des Apostels Johannes mindestens in gleicher Art abgeht, sondern auch schon, daß sich mit unserem auf jener Kenntnis beruhenden Urteil über das Evangelium die Behauptung, es habe den historischen Ruhm des Apostels Johannes erst geschaffen, in keinerlei auffallendem Widerspruch befindet. Denn was auch an der, so dem Evangelium zugesprochenen Leistung außerordentlich sein mag, so ist doch eben dieses Außerordentliche nichts, worauf wir nicht schon von uns aus bereit wären, dem Evangelium einen Anspruch zuzugestehen. Ist das Evangelium in unseren Augen wirklich eines der merkwürdigsten Werke der Weltliteratur, so kann es uns auch nicht auffallen, wenn es das Fundament des Ruhmes seines (vorgeblichen oder wirklichen) Verfassers ist. Wie ganz anders steht es mit der Annahme, daß der ursprüngliche Name des Apostels Johannes dem 4. Evangelium erst sein Ansehen verschafft haben sollte? Das wäre eine historische Leistung, die wir in der Tat nicht ohne das größte Befremden gelingen sehen könnten. Nicht nur etwa deshalb, weil das 4. Evangelium bei der Erwerbung dieses seines historischen Ansehens sich schon selbst in so hohem Maße hätte genügen können, auch nicht wegen der großen Disharmonie der, uns durch Ueberlieferung bekannten ursprünglichen (dem Evangelium vorgängigen) Gestalt des Apostels Johannes (d. h. seines dem Evangelium vorausliegenden „Namens“) mit der des Evangelisten im 4. Evangelium, welche einen der vornehmsten Ausgangspunkte für die Kritik des 4. Evangeliums abgegeben hat (so insbesondere schon bei Baur), sondern weil diesem ursprünglichen Namen des Apostels Johannes gerade das Grunderfordernis abgeht für die außerordentliche Leistung die ihm zugemutet wird, wenn es der Träger des historischen Ansehens des 4. Evangeliums sein soll: absolute Größe. Natürlich ist ihm diese damit noch nicht zugesprochen, daß wir aus unsern schon genannten vornehmsten Gewährsmännern für den ursprünglichen Johannes erfahren, daß er im ursprünglichen Jüngerkreis eine hervor-

tretende Gestalt war. Daß er dies in einem Maße gewesen wäre, mit welchem er insbesondere seine Pairs in diesem Kreise in den Schatten gestellt hätte, davon wird uns nicht nur nichts gesagt, weit eher die gerade entgegengesetzte Vorstellung von ihm begründet. Bei den Synoptikern erfolgt die Herabsetzung des Johannes von der Höhe einer eigentlichen Idealgestalt im Jüngerkreise durch Jesus selbst (s. wenn nicht schon Mark. 3, 17, so doch jedenfalls 9, 38. 10, 35). Paulus in Anbetracht des allgemeinen Ganges der Dinge im Urchristentum vollzieht an Johannes dasselbe Urteil durch das Zeugnis, das er über seine Gegnerschaft ablegt. So hoch man daher auch den Anteil, den die ursprünglichen Zeugen über Johannes an der Begründung seines historischen Ansehens haben, schätzen mag, so ist doch mit demselben Zeugnis untrennbar verbunden, was vielmehr diesem Ansehen seine Schranken gezogen hat. Denn sowohl nach den Synoptikern wie nach Paulus hat Johannes, welches auch der Rang gewesen sein mag, den er unter seinen Zeitgenossen eingenommen, doch — wenn anders der, in Anbetracht der Geringfügigkeit dessen was wir vom ursprünglichen Johannes wissen, etwas hochtrabende Ausdruck gestattet sein soll — eben dieser Johannes zu den Zurückgebliebenen seines Zeitalters gehört, und insofern würde allerdings die Annahme, daß an seinem Namen der des Evangeliums in der Geschichte hängt, eine Art von historischem Wunder voraussetzen. D. h. auch darum, weil der Name Johannes bei dieser Annahme etwas verrichtet hätte, wozu er allen ein Urteil begründenden Daten gemäß einen ursprünglich historischen Beruf *n i c h t* hatte, muß sie für unwahrscheinlich gelten und in dieser Hinsicht hinter der entgegengesetzten, nach welcher der Apostel Johannes zu seinem historischen, d. h. zu dauerndem Ansehen in der Geschichte gelangten Namen erst durch das 4. Evangelium gekommen ist, weit zurückstehen.

Ist es aber hiernach wirklich an dem, daß der Name des Apostels Johannes aus dem beschränkten Bereich seines ursprünglichen Ansehens zu einer universellen Höhe seines Ansehens erst durch das 4. Evangelium erhoben worden ist, daß nur diese Ansicht von der Sache und nicht die umgekehrte Anspruch auf historische Wahrscheinlichkeit hat, so kann man nicht umbin sich über die vorurteilsvolle Art der Behandlung der johanneischen Frage in der modernen Theologie aufzuhalten. In dieser wird in vermeintlich kritischen Kreisen, d. h. auf den falschen Bahnen der Betrachtung, auf welche die Epigonen Baur, von ihm abfallend, zur Zeit geraten sind, die Lösung des Rätsels oder Problems der johanneischen Frage, wie die Schürzung seines Knotens nicht vom Evangelium selbst datiert, so auch nicht in diesem gesucht, sondern mit Vorliebe in seinem prähistorischen Embryo des Evangeliums, bei welchem man den Apostel Johannes wenn nicht persönlich, so doch mit seinem schon vor dem Evangelium erworbenen Namen beteiligt denkt. Wie vorurteilsvoll auf diesem Standpunkt

insbesondere in Hinsicht auf die Voraussetzung, daß das Ansehen des Johannesevangeliums auf dem vom Apostel Johannes schon zuvor erworbenen Namen beruht, gewirtschaftet wird, scheint niemand besser anschaulich machen zu können als P. Corssen in seiner Auffassung und Behandlung des johanneischen Problems (Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Leipzig 1896) — teils weil Corssen überhaupt als Philologe ein nicht zünftig theologischer Bearbeiter des ganzen Problems ist, der zu seiner freien Bearbeitung schon insofern besonders berufen erscheint, teils aber noch mehr, weil Corssen von aller Zunft abgesehen, ein so sorgfältiger, wirklich scharfsinniger und im allgemeinen auch wirklich freier Forscher ist. Um so auffallender ist, wie wenig doch gerade auch er sich von der Entscheidung des oben von mir aufgestellten Dilemmas, die ich im vorstehenden bekämpft habe und die man als die zur Zeit gewöhnliche und umlaufende bezeichnen kann, loszumachen vermag. Bei ihm taucht diese Entscheidung zum erstenmal mit dem Satze auf, „das Evangelium Johannis beruhe auf der Voraussetzung, daß es für seine ganz andersartige Lehre des Gewichtes eines ganz besonders angesehenen Namens bedürfe, und auf diesen Namen wird in der Folge gepocht“ (a. a. O. S. 105). Man kann diesen Satz in der Tat als den Grundaberglauben bezeichnen, der die ganze Corssensche das 4. Evangelium betreffende Untersuchung beherrscht. Rein als blind angenommenes und nicht weiter begründetes Vorurteil stellt er sich zunächst am eben angeführten Orte vor. Jedenfalls kann das „in der Folge“, d. h. nach Beginn der historischen Laufbahn des Evangeliums in der Kirche eingetretene „Pochen auf den Namen“, unter dem es umlief am allerwenigsten als Begründung für das wirkliche Vorhandensein eines solchen dem Evangelium schon vorgängigen und von ihm unabhängigen Ansehen dieses Namens gelten. Wo nun aber gar der „ganz besonders angesehen Name (Johannes)“, den Corssen als Voraussetzung des johanneischen Evangeliums ansieht in den wirklichen Verhältnissen der Christenheit zur Zeit vor dem 4. Evangelium zu suchen sein soll, sehe ich nicht ab. Man kann vielmehr nur sagen, daß der Johannes, den Corssen als die „Voraussetzung“ des Evangeliums anspricht, historische Existenz jedenfalls nur in seiner Einbildung hat, und in dem von ihm vor dem 4. Evangelium postulierte „ganz besonders angesehenen Johannes“ sich in Wahrheit nur das Ansehen, das Johannes erst das Evangelium verschafft hat, trügerisch spiegelt. Wie hartnäckig aber Corssen an seinem Vorurteil bis zum Schluß seiner Untersuchung festhält zeigt sich dann besonders auffallend da, wo Corssen nach seinem vermeintlichen Nachweis über die Priorität des Leucius vor dem Evangelium sich überhaupt anschicken zu können meint, „verständlich zu machen, wie der Verfasser des 4. Evangeliums dazu kam, sein Buch gerade dem Apostel Johannes unterzuschieben“ (a. a. O. S. 131 f.). Aus der hier angeschlossenen Ausführung zeigt sich aber vollends,

daß Corssen überhaupt bei der Lösung des Problems des Johannes-evangeliums von seiner fixen Idee eines schon vor dem Evangelium „ganz besonders angesehenen Johannes“ nicht loskommen kann. Auf seine vermeintlichen Nachweisungen Leucius betreffend, beruft sich Corssen zur Begründung dieses Vorurteils. Auf jeden Fall aber ist, was er dazu S. 131 f. ausführt in direktem und schroffem Widerspruch mit dem Selbstzeugnis des Evangeliums und steht übrigens bei Corssen selbst nicht einmal recht im Einklang mit seiner Ansicht von der selbstherrlichen Weise, mit welcher das Evangelium (ohne Tradition) sein Ansehen sich erworben haben soll.

Das Wirrsal der modern-theologischen Hypothesen über die Entstehung des 4. Evangeliums hat nichts mehr verschuldet als der pseudo-kritische Aberglaube der von den Bahnen der Baur'schen Kritik ablenkte und nach dem Erzeuger des Johannes des 4. Evangeliums anderswo zu sehen verleitete, als im Kopfe des Unbekannten, der die Gestalt des Evangelisten im 4. Evangelium geschaffen hat, und in einen mystischen Nebel geraten ließ, in dem vor dem Evangelium schon eine Art Doppelgänger dieses Evangelisten präexistiert haben soll. In diesem Nebel irren nun die modernen Theologen ziellos umher, statt sich die Antworten auf ihre Fragen auf dem festen Boden des Evangeliums selbst zu holen.

Unter den für uns gegenwärtig gegebenen Umständen, d. h. bei der Beschaffenheit unseres Wissens über den Apostel Johannes darf man fragen: Was wäre denn für unser Verständnis des 4. Evangeliums aus der bloßen Kunde, daß dieser Apostel das Evangelium abgefaßt hat, zu gewinnen? Die, die Wunders was daran zu haben meinen, insbesondere die vulgäre Apologetik scheint mir in der Sache nur nach dem Motto

Dieser Mann war Kutscher und hieß Neumann;

Ach! der Name sagt genug wohl schon!

zu verfahren, mit welchen Versen ein im Schartenmeisterstile abgefaßtes und in meiner Studentenzeit kursierendes lustiges Gedicht auf irgend ein schauerliches Attentat schloß.

An der Antwort der Tradition auf die Frage, wer das Evangelium geschrieben, daß es der Apostel Johannes getan, erhält man nichts gewisser in die Hand als ein Rätsel, und da nun auch das Evangelium selbst den Namen seines Verfassers als Rätsel behandelt, so beruht in der Rätselhaftigkeit der traditionellen Antwort auf jene Frage auch ihre eigentliche Stärke, sofern sie die im Evangelium selbst (oder in seinem Selbstzeugnis) gegebene Rätselnatur seiner Verfasserfrage unangetastet läßt. Dagegen erliegen gewisse kritische Antworten auf das vom Evangelium aufgegebene Rätsel der Gefahr, diesem sein gewissestes, nämlich den Rätselcharakter zu nehmen. Die Frage wie der Evangelist darauf gekommen ist, sich mit dem Apostel Johannes



zu identifizieren, beantwortet z. B. Baur, Kanonische Evangelien S. 376 ff. aus der Selbstbezeichnung des Busenjüngers für den Evangelisten (13, 23 u. ö.) Jülicher Einleitung in das Neue Testament § 31, 2 S. 328 der 3. Aufl. aus Joh. 21, 22 f., beide unter der Voraussetzung der Entstehung des Evangeliums in Kleinasien und des besonderen, in dieser Provinz namentlich durch Polykrates von Ephesus für den Apostel Johannes bezeugten Ansehens, Baur insbesondere auch noch eines kleinasiatischen Kursierens jener Busenjüngerbezeichnung für den Apostel schon vor dem Evangelium, während Jülicher 21, 22 f. eine dem Evangelium ebenfalls schon vorausliegende ephesinische Lokalsage durchblicken läßt. So bedeutsam nun auch die hiemit zuletzt hervorgehobene Differenz zwischen Baur und Jülicher ist, da sie für ihre auf die ins Auge gefaßte Frage gegebene Antworten einen gegenseitig sich ausschließenden Inhalt zur Folge hat, die Verwandtschaft, welche hier zwischen Jülichers und Baur's Behandlung der johanneischen Frage besteht, ist für die Betrachtung, die ich hier anstelle auf jeden Fall die Hauptsache. Denn wie sich auch sonst Jülichers und Baur's Antworten auf jene ihnen beiden gemeinschaftliche Frage in Hinsicht auf Verwandtschaft und Verschiedenheit verhalten mögen, ein Hauptfehler, den beide Antworten teilen, besteht eben im Widerspruch, in den sie sich damit mit dem Evangelium selbst setzen. Im Evangelium ist der Name seines Verfassers ein Rätsel, bei Baur und Jülicher ist dies gar nicht mehr der Fall. Denn unter den für sie bestehenden Voraussetzungen konnte der Evangelist ebensogut den Namen des Apostels Johannes einfach voraussetzen als das tun, was ihn nun Baur bei 13, 23 und Jülicher bei 21, 22 f. für den Zweck seiner Kenntlichmachung als diesen Apostel vornehmen lassen, oder vielmehr er konnte es viel besser. Denn es war viel einfacher, während das, was ihn Baur und Jülicher tun lassen, im Zusammenhang seines Evangeliums geradezu sinnlos war. Wozu sonst so rätselhaft behandeln, was unter Baur's und Jülichers Voraussetzungen an den angeführten Orten jedem Kinderverstand verraten würde? Worin liegt nun bei Baur's und Jülichers Verfahren hier der Mißgriff? Kurz gesagt darin, daß sie zu unbedacht sich mit Voraussetzungen eingelassen haben, welche sie bei Behandlung der Frage, wie das 4. Evangelium zum Namen des Apostels Johannes in Beziehung gekommen ist, unvermeidlicherweise mit diesem Evangelium selbst in Konflikt bringen. Worin aber bestehen die eben bezeichneten Voraussetzungen? Ihre Gemeinschaftlichkeit bei Baur und Jülicher macht die Antwort leicht: es ist die Annahme uralter, dem johanneischen Evangelium selbst schon weit vorausliegender und vor ihm wesentlicher Beziehungen des Apostels Johannes zur kleinasiatischen Provinz und Kirche. Diese können, sie mögen begonnen haben wann, und sich entwickelt haben, wie sie wollen, auf keinen Fall schon vor dem 4. Evangelium eine Notorietät und Unzweideutigkeit erlangt haben, welche das Selbstzeugnis des Evange-

liums in Hinsicht auf seine Herkunft in Form und Inhalt vollkommen unverständlich machen würden. Das aber ist sowohl bei Baur wie bei Jülicher der Fall, und zwar eben durch die Ungeniertheit, mit welcher sie sich zur Erklärung der angeblichen Apostolizität des 4. Evangeliums auf die traditionellen Voraussetzungen einlassen über eine in dieser Hinsicht in Kleinasien dem Evangelium schon vorausgegangene Vorarbeit. Gerade diese darf keine Dimensionen erhalten, welche ohne weiteres die mysteriöse Form der Behandlung der Evangelistengestalt und im Zusammenhang mit ihr die Gestalt des Johannes im Evangelium, unbegreiflich machen. So scheint mir denn der hier besprochene Fall Baur und Jülicher zu den eindringlichsten Warnungen vor der Figur eines dem 4. Evangelium vorausliegenden ephesinischen Johannes zu gehören, mit dem der 4. Evangelist operiere oder auf dem gar das 4. Evangelium selbst beruhe. Beides ist mit jener mysteriösen Form unverträglich. Ist das Evangelium in Kleinasien entstanden — und hier kommt es wenigstens so viel wir wissen auf — und dem Apostel Johannes untergeschoben — und beides ist für Baur und Jülicher Voraussetzung für eine historische Erklärung des Evangeliums — so ist in der Tat, wenn man Konflikten mit dem Evangelium ausweichen will, wie sie sich für Baur und Jülicher ergeben, vielmehr die gänzliche Preisgebung einer Wirksamkeit des Johannes in Kleinasien unerlässlich. Denn weit entfernt, Möglichkeiten für die Verbreitung eines Evangeliums von der Gestaltung wie das vierte in Kleinasien zu schaffen, macht jene Wirksamkeit vielmehr diese Verbreitung unbegreiflich. In der Gegend, in der das Evangelium aufkam, muß die Möglichkeit bestanden haben, daß der Verfasser, indem er in Rätselform seinen Anspruch auf johanneisch-apostolische Herkunft erhob, nicht so leicht zu besorgen hatte, mit harten Tatsachen in Konflikt zu geraten, die ein solches Spiel mit der Person des Johannes gar nicht gestatteten. Gerade dies war nicht der Fall, wenn der Apostel Johannes in Kleinasien eine besonders weit sichtbare und auch sonst hervorragende Gestalt war. Wohl aber konnte der Evangelist hoffen, sich auf dem Wege schwer deutbarer Andeutungen ins Ansehen des Apostels Johannes zu setzen, da wo dieser Apostel bis dahin eine sehr obskure Person gewesen war, d. h. wo man von ihm wenig genug wußte, daß dem Evangelisten wenigstens der Gedanke seines Unternehmens — so ausgeführt, wie es uns vorliegt — gestattet war. Das beachten Baur und Jülicher nicht, indem sie anzunehmen scheinen, daß es, weil die traditionelle Anschauung von der Herkunft des Evangeliums an die Stelle des in dieser Beziehung vom Evangelium aufgegebenen Rätsels nur ein anderes aufstellt, es vor allem darauf ankomme, das Rätsel, das das Evangelium selbst aufgibt, möglichst zu vereinfachen, was nun aber Baur und Jülicher so weit verfolgen, daß dadurch die Entstehung des Rätsels selbst, wie es das Evangelium aufgibt, unbegreiflich wird. Der Evangelist kann allerdings nur aus Mangel an Tatsachen, die ihm ein einfacheres

Verfahren ermöglichten, auf das gewundene, das er gewählt hatte, in dem er sich als Johannes zugleich so versteckte und so zu erkennen gab, gedrängt worden sein. Das verbietet nun eben doch von selbst, als Voraussetzung für sein Verfahren so helle Tatsachen zu schaffen, daß dieses Verfahren selbst unverständlich wird. Kurz der Anteil des Evangelisten am Erfolg seines Werks ist viel größer als selbst Kritiker wie Baur und Jülicher es zugestehen wollen, indem sie die ganz verkehrte Tendenz haben, den Anteil fremder, in Hinsicht auf das Evangelium äußerer, vor und hinter ihm liegender Kräfte an diesem Erfolg nach Möglichkeit zu steigern. Die Kühnheit der Erfindung des Verfassers des Evangeliums ist vielmehr viel stärker und ausschließlicher daran beteiligt, als Baur und Jülicher aus falscher Scheu, sich in das Labyrinth einer Individualität einzulassen, meinen. Sie verirren sich aber nur verdienstermaßen in das schlimmere der Öffentlichkeit. Schlimmer ist dieses schon, weil es unaufhellbare Rätsel nicht duldet, während in der Individualität auf solche zu stoßen nur zu erwarten ist. Auch in dieser wird niemand, der aufzuhellen unternimmt, im absoluten Dunkel stecken bleiben mögen; aber schließlich es in einem beschränkten Maße tun zu müssen, wird auch keinen solchen aus der Fassung bringen.

## Siebentes Kapitel.

### Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums.

Man sollte nicht meinen, daß die Erheblichkeit der Bedeutung des Selbstzeugnisses des Evangelisten für das Verständnis der Herkunft des Evangeliums in Zweifel gezogen werden könnte. Und doch ist es in der modernen Theologie der Fall. Nichts kann es vielleicht eindringlicher empfindlich machen, als die Ironie, mit der selbst ein so gesetzter, bis zur Ledernheit gesetzter, aller ironischen Behandlung der Dinge fernstehender Forscher wie Schürer (Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen, 1889 S. 72) sich die Erheblichkeit zu behandeln gestattet. Er tritt ihr mit der höhnischen Frage entgegen, ob denn dieses Selbstzeugnis wirklich so besonders gewichtig sei, wie es manchen, und zwar nicht einmal (in seinen Augen) gerade so absonderlich ansehnlichen Leuten, erscheine. Und er ist der Ueberlegenheit seiner Stimmung so sicher, daß er gar nicht ansteht, ohne weiteres dieses Selbstzeugnis seines geringeren Inhalts zu überweisen. Was nimmt denn der Evangelist 1, 14 für sich in Anspruch, was nicht auch „ein jeder von uns noch heutzutage“ beanspruchen könnte? Vgl. Joh. 1, 14 ἐθεασάμεθα. Und wo soll er denn auch im Evangelium mehr gesehen haben wollen, als auch noch heutzutage zu sehen ist? Jedenfalls nicht, meint Schürer (wie wiederum manche angenommen haben) 19, 35. Kein Wunder, daß vor einem so armseligen Selbstzeugnis Harnack (Geschichte der Altchristlichen Literatur 2, I, 676) der Kamm

so wächst, daß er im Evangelium selbst den Kieselstein findet (1, 18), den er dem vierten Evangelisten als Augenzeugen seiner Erzählung ohne weiteres ins Gesicht schleudern zu können annimmt.

Das Selbstzeugnis des Evangeliums über seine Herkunft beweist an sich selbst nicht nur, daß sein Verfasser sich im Buch versteckt hat, sondern, daß er dies hat tun müssen. Das klingt zwar bis zum absurden paradox, und ist doch gar nicht zu widerlegen. Nur Kinder werden den Einwand zur Hand haben: Muß denn jedermann tun, alles was er tut? Allerdings und zwar jedermann insbesondere, der zum Objekt historischer Betrachtung geworden ist. Hier gilt das Vorurteil, das schon im allgemeinen die Notwendigkeit alles menschlichen Tuns hat, in ausgezeichnetem und verstärktem Sinn. Was wir eine Gestalt der Geschichte tun sehen, das hat das Vorurteil der über diese Gestalt verhängten Notwendigkeit für sich, bis die Grundlosigkeit dieses Vorurteils von der in geschichtlichen Dingen allein entscheidenden Autorität widerlegt ist, nämlich von der Tradition. Wenn wir also den vierten Evangelisten sich in seinem Evangelium verstecken sehen, so werden wir auch, solange uns das Gegenteil nicht aus der Tradition (natürlich historisch glaubwürdiger Tradition), erwiesen ist, annehmen, daß er nicht anders gekonnt hat, das heißt, daß er unter Umständen schrieb, die ihn zwangen, mit seiner Person das Verstecken zu spielen, das im vierten Evangelium vorliegt. Nun stellt sich zwar hier, wenigstens für viele Theologen und Gläubige der Einwand ein: Im Falle des vierten Evangeliums empfangen wir ja die erforderliche Belehrung von der Tradition, welche uns den Apostel Johannes als den Verfasser nennt, und der Meinung ist, mit diesem Apostel es mit einer Person zu tun zu haben, bei der ein Verhalten, wie das hier in Rede stehende, sich aus ihrer Freiheit erklären läßt, sofern der Apostel Johannes, wie ihn uns die Tradition vorstellt, in der Tat der Mann ist, der sich als Verfasser seines Evangeliums, darin verbergend, dies aus keinem ihm von seiner Umgebung auferlegten Zwange tut, sondern aus dem in ihm selbst begründeten Zwange seines Berufs, als Apostel von Jesus zu zeugen. Und in der Tat, wer das der Tradition abnimmt, weil er sie für glaubwürdig hält, der mag hier das Rätsel des Tuns des vierten Evangelisten für gelöst halten, ohne darum darauf verzichten zu müssen, noch als Historiker zu bestehen. Allein, wer ist denn heutzutage noch in der Lage? Selbst unter den Pseudokritikern der modernen Theologie, von denen oben die Rede ist, die Wenigsten, deren Zuversicht vornehmlich darin besteht, daß sie sich, wer weiß was, als Historiker einbilden zu zu können meinen, und zugleich so leichtherzig vom Selbstzeugnis des vierten Evangelisten reden, indem sie das Problem des hier in Frage stehenden Tuns des vierten Evangelisten, in den eigenen Busen greifend, mit Berufung auf die allgemeine Freiheit des Christenmenschen lösen zu können meinen. Allen Ernstes raisonnieren sie so: natürlich tat der vierte Evangelist sich in seinem Evangelium als Apostel ver-



steckend, nur was er muß, aber nichts was ihm als Menschen, wenigstens als Christenmenschen verwehrt wäre, und insofern nichts Besonderes, und jedenfalls was er nicht könnte, also was er muß, doch nur im allertrivialsten Sinne des Wortes. Sehr begreiflich, daß auf diesem Standpunkt gar nicht begriffen wird, was denn überhaupt das Selbstzeugnis des vierten Evangelisten über seine Herkunft für sein historisches Verständnis für ein absonderliches Interesse habe. Aber eben nur zu begreiflich. In der Tat fehlt es hier am geraden Bauernverstande, der am Ende auch vollständig hinreichen mag, um mit dem Rätsel des Selbstzeugnisses im vierten Evangelium fertig zu werden. Der vierte Evangelist versteckt sich in seinem Buch als der Verfasser desselben: das ist ein Vornehmen, das an sich selbst einer Erklärung aus allgemeiner Menschenfreiheit wenig Wahrscheinlichkeit läßt, da so etwas unter Menschen nicht leicht jemand tun wird, der es nicht muß. Auch die Zumutung der Tradition, den Apostel Johannes als den Inhaber der Freiheit zu solchem Vornehmen sich vorzustellen, möchte zu den stärksten ihrer Art unter den Belehrungen, die sie über das vierte Evangelium erteilt, gehören. So weit der Bauernverstand, der sich vielleicht selbst bedanken wird, sich darum schon durch das vierte Evangelium ein interessantes historisches Problem darreichen zu lassen. Aber wer Interesse für solche Probleme hat, mag sich vom Bauernverstand bewegen lassen, was dieser selbst liegen läßt, aufzunehmen, und eine doch nicht gerade alltägliche Frage hinter der Tatsache wittern, daß der Verfasser des vierten Evangeliums in der Lage ist, sich als dessen Verfasser darin zu verstecken. Sollte das wirklich nichts zum Interesse des Buches beitragen und nicht auf die Vermutung führen, daß es doch mit diesem Buch eine ziemlich besondere Bewandnis haben müsse?

### 1. Die „Bescheidenheit“ des vierten Evangelisten.

Apologeten des vierten Evangeliums, d. h. theologische Verteidiger seiner Glaubwürdigkeit und seines unbedingten und selbst vorzüglichen Wertes als Zeugnis der evangelischen Geschichte, haben wiederholt der „Bescheidenheit“, der „zarten Scheu“, seines Verfassers Anerkennung gezollt, und den Anlaß dazu insbesondere bei Erwägung der Eigentümlichkeit des Selbstzeugnisses gefunden. Siehe noch und um recht verschiedenartige Geister als Beispiele reden zu lassen, F. v. Uechtritz, Studien eines Laiens 242 ff. und Zahn, Einleitung in das N. Test. II. 2. Aufl. S. 472ff.. Wenn man einmal das Selbstzeugnis des Evangelisten mit mir versteht, nämlich vom Standpunkt des 21. Kapitels aus, wonach der Evangelist sich als solchen für den von Jesus selbst berufenen Zeugen seiner Herrlichkeit ansieht, wird man auch seine Lust finden an der Möglichkeit, daß es einmal Ausleger gegeben hat, die das Selbstzeugnis des vierten Evangelisten als An-

zeichen seiner persönlichen Bescheidenheit anzurufen für angebracht fanden. In Wahrheit ist das Selbstzeugnis des Evangelisten im Evangelium das sprechendste Anzeichen seines ungewöhnlich gesteigerten Selbstbewußtseins. Auf dessen Gipfel steht der Evangelist in diesem Selbstzeugnis — welch Wunder, wenn er gerade hier Gelegenheit fände, in die Abgründe seiner Bescheidenheit einen Einblick zu gewähren! Nur schade, daß Wunder dieser Art in der lebenden Literatur nicht vorkommen, sondern nur in der Abschattung, die sie von sich an das sich über sie lagernde Gewölk der Auslegungsliteratur abgibt. Denn in dieser freilich sind Hexenmeister zu Hause. Es handelt sich nur darum diese Künstler zu beschäftigen, d. h. ihnen Aufgaben zu stellen, deren Lösung sie veranlaßt, ihre volle Kunstfertigkeit zu entfalten. Und welche herrlichere Aufgabe derart ist hier denkbar als die durch die Harmonistik gestellte der Exegese der Evangelien! Man kann sagen, mit allem dem Rabbinismus bei seinen Einfällen beschiedenen Glück hat die theologische Exegese des vierten Evangeliums, wenigstens so weit sie versteckt apologetisch, beim Selbstzeugnis dieses Evangeliums sich beikommen lassen, die Bescheidenheit seines Verfassers zu preisen. Vergleiche Weitzels (unt. S. 226f.) überschwengliche Reden von der „zarten und sinnigen Weise“, der „Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit“ im Selbstzeugnis des vierten Evangeliums. Nimmt man meine Erklärung des Motivs, welches der neuesten Behandlung zugrunde liegt, die das Selbstzeugnis des vierten Evangelisten und der Zusammenhang des 21. Kapitels damit bei Zahn, Einleitung in das Neue Testament, § 65 und 66 (II, 468 ff., 486 ff.) gefunden hat, an, so wird man erkennen, daß die Apologetik des vierten Evangeliums doch an der Unsinnigkeit der Auffassung des Selbstzeugnisses dieses Evangeliums als eines Musters von frommer Scheu und Bescheidenheit am Ende vornehmlich gescheitert ist. Sie hat Zahn zu seinem desparaten Streich mit Kap. 21 gedrängt, mit welchem die Apologetik des vierten Evangeliums doch vielleicht ernstlich zur ewigen Ruhe gelangt sein könnte. Oder sind die hippokratischen Züge, die sie in der angeführten Meisterleistung Zahns trägt, etwa immer noch nicht deutlich genug? Zahn kommt so ganz am Ende seiner, dem vierten Evangelium gewidmeten, apologetischen Betrachtung noch einmal auf die Frage, des vom vierten Evangelisten, in der von sich zu reden bewiesenen „Bescheidenheit“, zurück, aus Anlaß insbesondere seiner Selbstbezeichnung als Lieblingsjünger 13, 23 (Eintlg. II, 558 ff.). Charakteristischer Weise beginnt Zahn hier gleich mit einer Entschuldigung. Dabei sei „zu bedenken, daß die modernen Formen der Bescheidenheit den entsprechenden Inhalt nicht sicherer verbürgen, als die naiveren Formen des Altertums“. D. h. Zahn meint, der Inhalt des vierten Evangeliums hätte keinen größeren Anspruch auf Glaubwürdigkeit, auch wenn sein Vortrag unserem Geschmack weniger anmaßend erschiene. Das kann man auf sich beruhen lassen und sichs genug sein lassen daran, daß es Zahn selbst bei der Bescheiden-

heit des Evangelisten nicht ganz geheuer ist, und er selbst für sie nur nach dem Maßstab des homerischen εὔχρηται εἶναι: Anerkennung in Anspruch nehmen zu wollen scheint. Daß er aber mit solcher Konzession beginnt, kann niemanden auffallen, der, was gleich darauf noch zur Aufrechterhaltung der unschuldsvollen Anspruchslosigkeit folgt, weiter liest. Denn die ziemlich erbärmliche Ausführung S. 558 vermochte Zahn selbst kaum durchaus zu befriedigen. Z. B. daß, was der Evangelist „13, 23. 19, 26. 20, 2 mit so wenig Worten wie möglich von sich sagt, Lazarus, Maria und Martha, die doch keine Größen geworden sind, ebenso von sich hätten sagen können“ (11, 3, 5. 11, 36), S. 558. Wer wird sich aber mit Zahn gern in eine Diskussion über den Wert einer „Bescheidenheit“ einlassen, zu deren Kundgebung in dieser Welt es an jeder Gelgenheit gefehlt hat? Alle gebührende Achtung vor Lazarus und seiner Schwester Bescheidenheit und deren durch ihre historische „Kleinheit“ sichergestellte Echtheit, immerhin wird sich von ihr doch nicht anders als vom blauen Dunst der Möglichkeit reden lassen. Zahn hatte ganz recht, sich zur Vertretung der Bescheidenheit des vierten Evangelisten von vornherein auf die Naivitäten einer fernen Vergangenheit dieser Tugend zurückzuziehen. Noch zweckmäßiger war das besondere von Zahn dem Selbstzeugnis des vierten Evangelisten gewidmete Kapitel (§ 65 seiner Einleitung) mit der seltsamen Meditation über die „Bescheidenheit“ des Evangelisten zu verschonen, welche von hier, § 67, ganz ans Ende der Zahn'schen Apologie des vierten Evangeliums gerückt wird, wo diese „Bescheidenheit“ ein beiläufigeres Dasein führen und eher Aussicht haben mag, durchzuschlüpfen. Als ernste Argumente zum Erweise der absoluten Unanstößigkeit des „Selbstzeugnisses des vierten Evangelisten“ sich hervorzuwagen, hatte sie billigerweise Bedenken.

Bei der Analyse des Selbstzeugnisses des Evangelisten, insbesondere seiner Selbsteinführung in seine Erzählung (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 6, 190) scheint Zahn selbst von „Bescheidenheit“ weiter zu reden kaum mehr zu wagen, sondern er hilft sich eben so, daß er im Evangelium zwei Hälften unterscheidet, bei deren einer (bis c. 12) er musterhafte Zurückhaltung des Evangelisten beobachtet, während an der zweiten (c. 13—21), in welcher es dem Evangelisten von sich zu reden, unvermeidlich gewesen sein soll, nur „Deutlichkeit“ beobachtet wird, und von der auffallend vorteilhaften Art, in welcher die Selbsteinführung stattfindet, wohlweislich vollständig geschwiegen wird, um den Eindruck der Zurückhaltung (c. 1—12) nicht zu durchkreuzen. Das Schlimmste aber ist, daß die ganze, hier von Zahn, in der Verzweiflung seiner Apologie vorgenommene Unterscheidung dem Evangelium widerspricht, dessen erste Hälfte weder so ausschließlich „zurückhaltend“ ist, noch die zweite so ausschließlich „deutlich“, sondern durch beide Hälften geht eine und dieselbe seltsame Mischung von Zurückhaltung und deutlichem Sich Hervortun, welche Zahn nicht

zu erklären vermag. Wie der Evangelist insbesondere von Kap. 13 an, wo er doch nach Zahns Voraussetzung dafür sorgen müßte, sich „deutlich“ erkennen zu lassen, dazu gekommen sein sollte, weiter fortzufahren sich zu verbergen, wobei um nur das hervorzuheben, der Name bis Kap. 21 hartnäckig verschwiegen bleibt und ἄλλος μαθητῆς 18. 15 statt des Namens nicht anders verwendet wird, wie 1, 41 εἷς ἐκ τῶν δύο. Das ist natürlich unter Zahns Voraussetzungen über eine von Kap. 13 an hervortretende absonderliche „Deutlichkeit“ des Evangelisten in der Selbstbezeichnung nicht zu begreifen. Das Wahre ist eben, daß durch das ganze Evangelium hindurch der Evangelist „dasselbe“ Spiel mit seiner Person und seinem Namen treibt, bei welchem diese in einem sie ebenso verratenden wie verhüllenden Zwielficht verharren. Das Spiel tritt in allen seinen eigentümlichen Formen schon 1, 35 bis 42 auf, und behauptet sich in allem ziemlich gleichmäßig bis zum Schluß. Von den Dingen, die Zahn darin Bescheidenheit und Anderes nennt, ist überall gleich wenig und gleich viel zu reden Anlaß. Zum Gerede von der Bescheidenheit des Evangelisten, wenn dieser der Apostel Johannes selbst sein soll, vgl. auch Keim, Geschichte Jesu von Nazareth, I, 157.

So haben denn auch bei diesem Evangelium die theologischen Dunkelmacher, die sich dienstbeflissen seiner angenommen haben, viel von seiner absonderlichen Zartheit und Bescheidenheit gesprochen, natürlich da, wo es am übelsten angebracht war, am geflissentlichsten.

Will der Verfasser selbst mit dem Apostel Johannes identifiziert werden? Die Frage besteht nach Lage der Dinge (da der Evangelist sich niemals nennt) auch für die Verteidiger der Authentie des Evangeliums. Wie sie denn die Absicht des Evangelisten förmlich erweisen zu können meinen, so z. B. Credner, Einleitung in das Neue Testament, § 93, S. 208 ff. Bleek, Beiträge S. 176 ff., Lücke, Kommentar I, 85. Baur, Kanonische Evangelien S. 364 ff., untersucht die Frage, ob das Evangelium selbst für eine apostolische Schrift und insbesondere für ein Werk des Apostels Johannes gehalten sein will, und kommt, unter der Voraussetzung, daß dem Verfasser des Evangeliums der Apostel Johannes der Apokalyptiker und auch schon der Jünger, der am Busen Jesu lag, war (siehe besonders S. 376 ff.) zum Resultat, daß der Evangelist allerdings mit diesem Apokalyptiker Johannes identifiziert sein wollte (S. 376 ff.), aber der Verfasser soll doch in einer Weise von seiner Identität mit dem Apostel Johannes reden, die beständig das Bewußtsein des Unterschiedes durchblicken lasse (S. 379 ff.). Im Grunde kann man aber sagen, daß Baur den Beweis dafür, daß der vierte Evangelist der Apostel Johannes sein will, nur verstärkt hat, durch seine verkehrte Annahme, daß die Bezeichnung des Apostels Johannes als des Busenjüngers ihm schon gegeben war.



## 2. Der Sinn des Selbstzeugnisses.

Gegen die bestehenden Bedenken über die Identität des Verfassers des Evangeliums mit dem Apostel Johannes wie er sie vorfindet, unternimmt es K. L. Weitzel aus dem Selbstzeugnis des Evangelisten (Das Selbstzeugnis des 4. Evangelisten über seine Person in den Theologischen Studien und Kritiken 1849 S. 578 ff.), die Identität der Person zwischen dem Evangelisten und dem Apostel als Quelle und Verfasser des Evangeliums zu erweisen (S. 583) und zwar aus Eingang, Verlauf und Schluß des Evangeliums. Der Verfasser bezeichnet sich als ein Glied des Zwölfjüngerkreises 1. im Prolog durch ἔθεασάμεθα 1, 14 und ἡμεῖς πάντες 1, 16 (S. 584 ff.). Ferner wird er als ein Apostel kenntlich 2. im Verlauf des Evangeliums, a) indirekt: indem er wiederholt von sich redet, aber seinen Namen verschweigt (S. 591 ff.). „Gerade in diesem Zurück- und wieder Hervortreten der Person des Jüngers spiegelt sich das Ich des Schriftstellers auf eine zarte und sinnige Weise, auch seine Identität mit dem Lieblingsjünger selbst, und dieser ist nach 21, 20 ff. unmöglich ein anderer, als der welcher mit den Zwölfen am längsten gelebt und gewirkt hat, also Johannes, der Apostel, wie es Polykarpus Briefe, Eusebius KG. 5, 24 geradezu ausspricht: ἔτι δὲ καὶ — ἀναπεσών“. Hier scheint Weitzel gar nicht zu merken, daß er mit seinem Beweis über das Evangelium hinaus in das Gebiet der gar nicht in Frage stehenden Tradition greift. b) direkt: 19, 35. S. 594 ff., wo auf einem „Kulminationspunkt der Leidensgeschichte“ der Evangelist, nachdem er bis jetzt, „aus einem zarten Gefühl des Schicklichen seine Person im Verlauf der Erzählung hat zurücktreten lassen“ (S. 594); er muß mit einem Male als der Gewährsmann und Augenzeuge aus dem Jüngerkreise dastehn „und zwar so, daß Identität der Person und des Berichtstatters-Evangelisten und dem Augenzeugen des Berichteten stattfindet“ (S. 596). Daß aber hier Johannes wieder zu erkennen sein soll, wird wiederum unwahrscheinlich durch den Schluß, daß der Augenzeuge einer von denen ist, welche „am Kreuze Jesu“ überall zugegen waren, „was wir von Johannes am bestimmtesten annehmen können“ (S. 596). Was hat sich Weitzel wohl unter den unterstrichenen Worten gedacht, und worauf gründen sie sich wohl? Hier lag vielmehr eine Mahnung vor, sich deutlich der Lage der Frage bewußt zu werden, klar zwischen den zwei Fragen zu unterscheiden: „Will der Evangelist Augenzeuge sein?“ — das kann man Weitzel ohne weiteres zugeben — und „Ist der Augenzeuge der Apostel Johannes und läßt sich auch dies aus dem Evangelium beweisen?“ Weitzel hat wohlweislich stets beide Fragen durcheinandergeworfen, um sich selbst nur die Tatsache nicht ganz klar zu machen, daß aus dem Evangelium selbst, mindestens direkt, die Identität des Verfassers desselben mit dem Apostel Johannes, nicht zu erweisen ist, nicht daß der Apostel, mit welchem

der Evangelist identisch ist, Johannes ist. Im weiteren Verlauf enthält die Weitzelsche Abhandlung nicht einmal einen auch noch so schwachen Versuch, wie den eben zu 19, 35 gemachten, um das Gegenteil zu erweisen. Vielmehr läuft sie gleichfalls in ein konfuses Gerede aus, siehe 637 ff., in welchem wiederum auffällt, daß Weitzel es vermeidet, klar zu unterscheiden, was in der Annahme der Identität des Verfassers des Evangeliums mit dem Apostel Johannes aus dem Evangelium, und was aus der Tradition stammt.

Schließlich tritt der Evangelist als Augenzeuge und Bürge des Berichteten (3) im Schlußkapitel 21 hervor (S. 596 ff.), a) Echtheit des ganzen Kapitels (S. 596 ff.), b) das Selbstzeugnis in den beiden Schlußversen 21, 24 f. (S. 627 ff.). „Der Evangelist tritt zuletzt noch offen in seiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervor“ (S. 627). Diese beiden Verse, die nach Weitzel, wie er weitläufig zeigt, nichts auffälliges bieten, erheben als das letzte Selbstzeugnis des Evangelisten den Willen des Berichterstatters, für den Lieblingsjünger gehalten zu werden, „über allen Streit“. Sagt er doch klar, der Lieblingsjünger sei nicht nur der Gewährsmann, der Zeuge für den ganzen Inhalt dieser Evangelienschrift (ὁ μαρτυρῶν ταῦτα), sondern auch der Schriftsteller, der jene Erlebnisse hier schriftlich verzeichnet habe (ὁ γράψας ταῦτα) (S. 634). Diese letzte Erklärung soll die Leser vollends beruhigen, der Evangelist will „auch durch die offene Nennung seines Namens der unbedingt glaubwürdigen Quelle die Wirkung seines Berichts unterstützen“ (S. 634). Wer hier von offener Nennung des Namens des Evangelisten redet, ist seiner Sinne nicht mächtig. Für Weitzel handelt es sich um eine Hauptillusion. Weitzel ist freilich in der Lage in den Worten des Neuen Testaments stets nur das willkürlich zu sehen, was er sehen will. Bringt er es doch auch fertig, Matth. 20, 22 den Märtyrertod nur „Eines“ der Zebedaïden angekündigt zu finden (S. 623).

Gegen Baur, sofern es bei ihm manchmal aussieht, als beruhe die Identifikation des Verfassers des Evangeliums mit dem Apostel Johannes nur auf einer neben dem Evangelium hergehenden Tradition, sucht Bleek, Beiträge S. 176 f. zu erweisen, daß diese Identität sich auch hiervon unabhängig erweisen lasse. Nämlich wie sich Bleek S. 78 ausdrückt, aus dem Evangelium selbst, „aber doch erst durch etwas komplizierte Betrachtungen und Kombinationen, auch mit Angabe anderer Schriftsteller (S. 78). Aus dem Evangelium direkt und ausschließlich, das sieht auch Bleek ein, ist der Beweis nicht zu führen. Auf diesem Wege ergibt sich für Bleek (S. 176), daß der vierte Evangelist unter den drei aus den Synoptikern bekannten vertrautesten Jüngern Jesu sich befinden muß, also da die Identität mit Petrus und Jakobus Zebedaï ausgeschlossen ist, nur Johannes sein kann, der wie sonst (auch aus Kap. 21) bekannt, ein hohes Alter erreicht habe. Ferner: daß die Verbindung, worin der Lieblingsjünger im 4. Evangelium mit

Petrus auftritt, zur Verbindung, in welcher Johannes mit Petrus in der AG. auftritt, stimmt (S. 177).

Am sorgfältigsten und verständlichsten hat die Vorstellung, daß sich das vierte Evangelium nicht für ein Werk des Apostels Johannes ausgibt, sondern sich nur unter die Autorität des Apostels stellt, ausgeführt R. Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 (S. 204 f.). Er geht dabei freilich von der Unechtheit des 21. Kapitels aus, das, indem es Johannes als Verfasser bezeichnet, das tut, was das Evangelium bisher unterlassen hat (S. 204 ff.). Es verwandelt die johanneische Autorität in „eine johanneische Autorschaft“ (S. 212). Daß aber der Apostel unter dessen Autorität der Evangelist sein Werk stellt, „Johannes“ ist, ergibt sich für Köstlin wie für Baur daraus, daß er, wie beide annehmen, die Bezeichnung des Jüngers, den der Herr lieb hatte, für Johannes schon vorfindet. Wie dem auch sei, Köstlin behauptet, daß der Evangelist, d. h. der Verfasser von Kap. 1 bis 20 nicht die Absicht habe, den Apostel als Urheber des Evangeliums kenntlich zu machen, „er stellt vielmehr seine Schrift frei und namenlos hin, als einen Erguß des Geistes, von dem niemand weiß woher er kommt, der in sich selbst den Haupterweis seiner Wahrheit trägt“ (S. 211 ff.). Der Verfasser habe sich wohl unter den Segensspruch 20, 29 mit eingeschlossen (S. 211 ff.). So sieht denn Köstlin die Frage nach der Aechtheit des 4. Evangeliums bei seiner Auffassung des Zeugnisses des Evangelisten über sich selbst eine sehr einfache werden. „Der beste Beweis gegen diese Aechtheit ist das Evangelium selbst, wenn man es nimmt, wie es sich gibt, und ihm nicht einen Verfasser aufdrängt, den es selbst sich gar nicht beilegt“ (S. 215). Allein die hierbei von Köstlin gemachte Unterscheidung des Verfahrens des Evangelisten Kap. 1–20 und des Verfahrens seines Ergänzers Kap. 21 ist nicht durchzuführen. Am deutlichsten bricht die Verkehrtheit der Köstlinschen auf 19, 35 gegründeten Vorstellung, daß der Evangelist Kap. 1–20 nur Johannes Autorität (nicht Autorschaft) für sein Evangelium in Anspruch nimmt, hervor, wenn er diese Vorstellung dahin formuliert, daß der Evangelist sich als einen Mann kenntlich mache, „der nicht dem apostolischen, sondern dem parakletischen Zeitalter angehört“ (S. 212). Gerade dieser Gegensatz ist absolut unjohanneisch. Schließt man das apostolische Zeitalter nicht mit dem Tode Jesu (woran doch nicht zu denken), sondern läßt man es vielmehr damit beginnen (was eher einen Sinn hat), so fällt ja vielmehr gerade nach dem 4. Evangelium apostolisches und parakletisches Zeitalter zusammen. Die Anschauung des 4. Evangelisten vom apostolischen Zeugnis ist freilich streng genommen vielmehr die, daß es sich zusammensetzt aus dem Schauen (ἐθεασόμεθα) der vorparakletischen (vom Leben Jesu erfüllten) Periode und aus der nachträglichen Erleuchtung der parakletischen Periode, welche aber denselben Personen zuteil wird, welche zuvor (ohne volles Verständnis) „geschaut“ haben. Gerade davon ist gar keine Rede,

daß nach dem vierten Evangelium das Zeugnis, das es abgibt, das Produkt zweier „auch in den Personen“ geschiedener Perioden wäre.

Der Köstlinschen Vorstellung schließt sich in der Hauptsache auch noch Schürer, Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 5. Folge, 1889 S. 72 an. Der Verfasser des Evangeliums soll gar nicht der Lieblingsjünger selbst sein sollen, und 19, 35 eine Spur des Gegenteils sein. In Wahrheit ist dies aber nur der Grundirrtum der durch Baur begründeten Auffassung des 4. Evangeliums, sofern dieser im Zweifel darüber stecken blieb, ob der Evangelist sich mit dem Apostel identifiziere (siehe Kanonische Evangelien, S. 364 ff.), wenn er auch nicht mit seinem Schüler Köstlin diesen Zweifel schon auf seine Interpretation von 19, 35 anwandte (vgl. Th. Zahn, Einleitung in das N. Test. 2. Aufl. II, 483 ff.). Im übrigen spielt bei Baur's Konstruktion des Sinns, in welchem sich der Verfasser mit dem Apostel Johannes identifizieren will, eine ganz bedenklich wichtige Rolle der Grundirrtum, in dem er sich über die Herkunft der Bezeichnung des „Johannes als des Lieblingsjüngers“ Joh. 13, 23 befindet, und welchem gemäß, für den Evangelisten, diese ihm schon gegebene Bezeichnung der wichtigste Anknüpfungspunkt gewesen sein soll für seinen Einfall, sich gerade mit Johannes zu identifizieren, und dieser im 4. Evangelium nichts anders wäre, als der „vergeistigte Busenjünger“ (vgl. Kanonische Evangelien S. 369, 378).

Jeder Versuch dem Evangelisten eine Unterscheidung zwischen sich und dem Augenzeugen, dem er sein Werk unterlegt, ins Bewußtsein zu schieben, der Art, wie sie durch Baur in die Auslegungsliteratur hineingetragen wurde mit einem Erfolg, der auf kritischem Standpunkt bis jetzt unerschüttert geblieben ist, „beruht auf unzureichender Deutung des Selbstzeugnisses des Evangelisten“. Darin hat Zahn unbedingt Recht: der vierte Evangelist will der Apostel sein. Damit ist aber noch nicht im geringsten ausgeschlossen, daß die Art, wie der Evangelist diesen Anspruch erhebt, im Verhältnis zu der unter Schriftstellern verbreiteten Gesittung, d. h. im Vergleich zur gewöhnlichen Literatur, höchst auffällig ist. Wohl ist die Absicht des Evangelisten ganz unzweideutig, aber doch auch zugleich nur in sehr seltsamen und gewissermaßen mysteriöser Weise ins Werk gesetzt; daß Zahn das erkennt, hängt lediglich an der Hartgesottenheit seines apologetischen Standpunkts, auf welchem, weil Johannes, der von der Tradition genannte Verfasser des 4. Evangeliums ist, er dies auch auf jeden Fall ist. Kraft dieser ultima ratio wird natürlich das Selbstzeugnis des Evangelisten für die Authentie des Evangeliums und seine Beschaffenheit gleichgültig. Bestätigt dieses Zeugnis die Tradition „materiell“, so kann das natürlich nur Zahn zugute kommen, während was es mit Rücksicht auf diese Bestätigung „formell“ zu wünschen lassen mag, auf sich beruhen bleiben kann, oder doch für Zahn nur als Objekt seiner Kunst der Weginterpretation in Betracht kommt. Ein solches Verfahren



brauchte selbst für keine wissenschaftliche Betrachtung der Dinge in Betracht zu kommen, selbst wenn das Zeugnis der Tradition für sich die ihm von Zahn zugesprochene Sicherheit hätte. Wenigstens so lange die Infallibilität der hier in Betracht kommenden Tradition nicht dogmatisches Axiom wäre. Ist dies aber nicht der Fall, so wird der rein illusorische Charakter der Resultate seiner theologischen Kunst vollends evident.

Es ist eine letzte in der von Baur abhängigen Kritik des 4. Evangeliums stecken gebliebene Unklarheit, wenn dem Selbstzeugnis dieses Evangelisten der Sinn gegeben wird, die Pseudonymität des Evangelisten zu verraten. (Baur, Kanonische Evangelien S. 364 ff. — s. ob. S. 225, 227 — und seine Schüler unter den Auslegern des Evangeliums, besonders Köstlin, s. ob. S. 228 ff.) Daran ist vielmehr nicht zu denken, das kann man Weitzel und Zahn nur zugeben, und es ist am Ernst der Absicht des Verfassers dieses Evangeliums sich mit dem Apostel Johannes zu identifizieren durchaus nicht zu zweifeln. Die abweichende Ansicht der „Tübinger“ hängt ganz abgesehen davon, ob den allgemeinen Vorstellungen, zu denen ihre Auffassung des Evangeliums führt, Möglichkeit innewohnt, an Mißdeutung des überlieferten Evangeliums oder vielmehr sie beruht auf einem illusorischen Objekt, nicht auf dem Evangelium, wie es uns überliefert ist, sondern auf einem nur durch subjektive Interpretation willkürlich konstruierten. Denn Baur's Meinung über das Werk steht und fällt mit seinem Vorurteil über die Herkunft von Kapitel 21, das er aus dem Evangelium ausscheiden zu können meint, wozu bei seinen Schülern wenigstens noch ein Vorurteil bei 19, 35 hinzugekommen ist, das ihnen hier aus der traditionellen Auslegung des ἐκείνου dieser Stelle zugewachsen ist. Wird diese Auslegung preisgegeben, so entfällt auch jener ἐκείνου als Argument für eine Unsicherheit im Selbstbewußtsein des Evangelisten bei Abfassung seines Werks. In der Tat braucht man sich nur von dem verwirrenden Einflusse frei zu machen, der auf die unbefangene Auffassung des Selbstzeugnisses des Evangelisten Kap. 21 und 19, 35 gehabt haben, um sich von Apologeten wie Weitzel und Zahn überzeugen zu lassen, daß die gegen das Selbstzeugnis des Evangelisten bestehenden Bedenken nicht in der Unsicherheit seines sich im Evangelium darstellenden Selbstbewußtseins zu suchen sind. Damit ist aber noch durchaus nicht jenes Selbstzeugnis so völlig aller Seltsamkeit entkleidet, daß überhaupt kein Anlaß mehr bestünde, mit Weisse, „Die Evangelienfrage“ S. 61 ff. von einem „Versteckspielen des Schriftstellers mit seiner eigenen Persönlichkeit“ zu reden. Denn nur die willkürlichste Blindheit kann dieses Versteckenspiel verkennen. Es ist nun einmal da und findet keine natürlichere Erklärung als mit der Annahme, daß das redende schriftstellerische Subjekt im Evangelium kein wirklicher Augenzeuge der darin erzählten Geschichte ist. Gewiß ist, um mit der Frage nach der Herkunft des 4. Evangeliums ins Reine zu kommen, das einfachste sich

von der Tradition diktieren zu lassen, was das Evangelium selbst über seinen Verfasser erkennen läßt. Nur fragt sich, ob man nicht damit gezwungen wird, wenn man sich dann zum Evangelium selbst zurückwendet und zu seinen eigenen Aussagen über die Person seines Verfassers, von vorn herein aller Natürlichkeit den Abschied zu geben und sich den gezwungensten Künsten der Interpretation zu ergeben.

Was auch Apologeten à la Weitzel und Zahn von der Einfältigkeit des Selbstzeugnisses des 4. Evangeliums deklamieren mögen zur Abwehr alles Suchens nach einem besonderen Sinn dieses Zeugnisses, es bleibt doch des Auffälligen darin übergenug bestehen, vor allem die auf jeden Fall nur höchst künstlich durchgeführte Anonymität der Selbsteinführung des Evangelisten. Schon diese Behandlung des Namens des Evangelisten widerlegt eine Auffassung des Evangeliums, die seinen Erfolg so stark abhängig denkt von einem so hohen Ansehen, das der Name des Apostels Johannes schon vor dem Evangelisten erlangt hätte, wie bei Corsen, Monarchianische Prologe zu dem 4. Evangelium, Leipzig 1896 S. 105, 131 ff.

### 3. Die pseudonyme Abfassung.

Man verhandelt gegenwärtig über die Frage des Verfassers des Evangeliums, wie wenn man sich das Wort gegeben hätte, sie nicht zu berühren. Das ist zu einem guten Teil die Folge der abstrakten und unpersönlichen Art, vom Verfasser des 4. Evangeliums zu reden, welche Baur's Abhandlung in die ganze Diskussion eingeführt hat. Sie aus dieser unglücklichen Bahn herauszuziehen und auf eine lebensvollere und fruchtbarere zu versetzen wäre vor allem ein Wunsch meiner Abhandlung über den Evangelisten im 4. Evangelium. Sie will vor allem die neuerdings allmählich geradezu in Vergessenheit geratene Trivialität wieder in Erinnerung zurückrufen, daß der Verfasser des 4. Evangeliums, wer es auch gewesen sei, auf jeden Fall ein menschliches Individuum gewesen ist.

Warum ist die Frage des Verfassers beim 4. Evangelium viel interessanter als bei den andern? Weil dieses Evangelium in ganz anderem und viel vollkommenerem Sinn als diese andern ein Literaturwerk ist. Das 4. Evangelium ist ein solches Werk seinem Wesen nach, die Synoptiker gehören zur Literatur nur zufällig. Der Verfasser des 4. Evangeliums ist auch sein Erfinder: in den Künsten, mit denen die vermeintlich kritisch verfahrenen Ausleger der Gegenwart sich bei ihrer Behandlung der Verfasserfrage diese Tatsache zu verhüllen suchen, liegt die Grundverkehrtheit ihres Verfahrens. Auf diesem Wege ist keine Möglichkeit, zu einer vernünftigen Vorstellung von der Entstehung des Evangeliums zu gelangen.

Bei den Evangelien hat man ursprünglich auf die Apostolizität des Ursprungs offenbar kein Gewicht gelegt, denn die Hälfte macht auf solchen Ursprung keinen Anspruch. Aber bei einer Schrift wie das

4. Evangelium mußte man es tun. Dieses konnte nur als apostolisches zu Ansehen gelangen, d. h. es konnte nur, indem es sich als apostolisch gab, Anerkennung überhaupt erwarten. Denn in den Evangelien des Markus und des Lukas redet ganz überwiegend die gemeine Tradition der evangelischen Geschichte. Schon das gegenseitige Verhältnis der Synoptiker untereinander beweist, wie wenig persönlich ihre Werke sind, wie sehr die Verfasser nur sozusagen die Sprachrohre einer überhaupt als Gemeingut kursierenden Tradition sind. Ganz anders das johanneische Evangelium. Es ist ganz einzig in seiner Art und steht ganz auf sich selbst. Nur der apostolische Ursprung konnte einem so selbständigen Evangelium Anspruch und Aussicht auf Anerkennung verschaffen, und darum ist der apostolische Name, den es sich gibt nicht etwas, was ebensogut unterbleiben konnte, sondern war etwas Notwendiges, so daß die kritische Ansicht dem Verfasser, indem es ihn den Namen eines Apostels annehmen läßt, ihm nicht etwas besonders zu Erklärendes und Auffälliges beilegt, sondern etwas, das ganz natürlich ist, vorausgesetzt, daß sonst die kritische Ansicht vom Evangelium, es könne apostolisch nicht sein, richtig ist.

Ganz verkehrt ist die flüchtige, nur mysteriös andeutende Behandlung der Verfasserfrage beim 4. Evangelium, wie sie bei den Kritikern der modernen Theologie der Art wie Harnack in der Dogmengeschichte, Wernle im Aufsatz *Altchristliche Apologetik im Neuen Testament I* (1900) S. 42 ff. Mode geworden ist, um der ganzen Frage die (theologischen Tendenzen fatalen) Spitzen abzubreaken. Ganz verkehrt ist das, weil die Verfasserfrage in einem gewissen Sinne die Hauptfrage ist beim 4. Evangelium (was auch Baur, *Kanonische Evangelien* S. 79—83 sage). Eine ungleich höhere Bedeutung hat sie auf jeden Fall hier als bei den Synoptikern. Denn ganz anders als bei diesen rückt sich der Evangelist im vierten selbst in den Vordergrund der Betrachtung. Bei den Synoptikern ist wirklich die Sache die Person Christi, die Hauptsache, wogegen die Personen der Verfasser nicht nur tatsächlich unverkennbar (nur leere Namen), sondern wirklich Nebensache sind. Der Johannist ist dagegen in seinem Evangelium selbst eine sehr hervortretende Figur, gewissermaßen über Christus selbst ragend. Denn sein Christus dankt in der Tat nur seinem Kopfe und seiner Erfindung sein Dasein. Als Begründer der christlichen Tradition ist der Verfasser des 4. Evangeliums in der Tat nicht so sehr eine Parallelfigur zu den übrigen Evangelisten als zu Paulus, den er an Kühnheit übertrifft. Schon Paulus reißt sich für die Durchführung seiner Anschauung von Christus höchst resolut von den älteren Grundlagen dieser Anschauung los und stellt sich dabei so sehr auf sich, daß er gewissermaßen sich Christus substituiert, seinen Christus an die Stelle des historischen in die Welt setzt. Das überbietet der Johannist noch bedeutend, der, weil er eben Dichter ist, die Grundlagen der Tradition von Jesus als Evangelist geradezu umschafft. Er hatte denn

auch weit ernsteren Grund sich zu verbergen als Paulus, was er denn auch weit geflissentlicher tat und was ihm auch wesentlich gelungen ist. Wie dem aber auch sei, Klarheit ist in das Verständnis seiner Schöpfung zu bringen, nur indem man in sein persönliches Verhältnis zu dieser Schöpfung, d. h. in das was er selbst so kunstvoll verdunkelt, die größte Klarheit bringt, d. h. die Verfasserfrage, soweit sie das Maß der persönlichen Verantwortung des Evangelisten für die Darstellung seines Gegenstandes betrifft, mit der größten Geradheit, Unmittelbarkeit und Unzweideutigkeit behandelt. Natürlich handelt es sich bei der hier gemeinten Behandlung der Verfasserfrage nicht um bloße Taufe des Evangeliums mit irgend einem Namen, was unter allen Umständen eine Nebenfrage bleibt, wie man auch über den Anspruch des Evangeliums denke, seinen Namen zu tragen. Die Hauptfrage ist, vollkommen ins Klare zu kommen über den Sinn und Wert des Selbstzeugnisses des Evangeliums über seine Herkunft. Und diese ans Licht zu bringen, darf man sich aber nicht als Kritiker des Evangelium selbst in das vom Evangelisten gesuchte Dunkel mit bergen, wie das die modernsten Bearbeiter des Problems zu tun pflegen (so namentlich Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 531—538). Nur die rücksichtsloseste und vorurteilsfreieste Behandlung der Dinge kann hier zum Ziele führen. Wer die johanneische Frage mit Präakkupationen hinsichtlich des Zeugenwertes unserer Evangelien für die evangelische Geschichte und der historischen Person Jesu behandelt, führt nur sich und seine Leser in einem Labyrinth spazieren. Kein Geist und keine Gelehrsamkeit werden über die Nichtigkeit und Langweiligkeit dieses Beginnens weghelfen. Die Tatsache, daß zwischen uns, den nach-apostolischen Christen, und Christus das Zeugnis seiner ersten Gläubigen steht, ist nun einmal bedeutsamer und verhängnisvoller als diese modernsten Theologen zugeben wollen. Mit unbegreiflicher Gelassenheit finden sie sich in die Tatsache, daß das, was wir von Christus aus den Evangelien wissen und insbesondere wissen sollen, das Produkt einer freien Bearbeitung seines Lebens durch seine ersten Jünger ist. Es ist es in der Tat, und im 4. Evangelium mit der allergrößten Augenscheinlichkeit, aber mindestens über dieses darf man sich nichts vormachen, hinsichtlich der Konsequenzen, die eine solche Auffassung der Evangelien hat. Soll das 4. Evangelium den Glauben der nicht sieht, „d. h. den Glauben der späteren (Jesu nicht mehr selbst erlebenden) Generationen sichern“ (Wernle a. a. O. S. 56), so kann zu dieser Sicherung ein „Zeugnis“ nichts tun, das nur die Miene annimmt, zur Urgeneration zu gehören. Aller Apologetik ist aber bei einem kritischen Problem, wie es das 4. Evangelium bietet, keine Figur instinktiver zuwider als die Hauptfigur, die des Verfassers. Ihm wird am liebsten ausgewichen und nur scheu in die Augen gesehen und da sind z. B. die in jedem Sinne toten und begrabenen Leser des Buchs viel willkommenere Leute, um sich mit ihnen einzulassen. Der Ver-



fasser hat doch immer noch den fatalen Rest von Leben, den er sich in seinem Werk gesichert hat.

Die Baur'sche Kritik des 4. Evangeliums führt vom wirklichen Verfasser des Evangeliums die Bezeichnung des „großen Unbekannten“ in den Sprachgebrauch ein. Die gegenwärtigen Kritiker des Evangeliums scheinen selbst zu wissen, daß ihnen im Gebrauch dieses Ausdrucks größte Vorsicht geboten ist. Das kommt davon, daß man zur Zeit aufgehört hat, mit Baur das echt historische Problem zu bearbeiten, wie es in Wirklichkeit bei der Entstehung des Evangeliums hergegangen ist, und das theologische wieder hervorgeholt hat, welche Autorität es hat.

Unter den modernen Pseudokritikern des 4. Evangeliums sind in Hinsicht auf die Unbekanntheit des Verfassers folgende Ansichten zu unterscheiden: a) Unbekannt ist an ihm nichts. Es setzt sich eben aus zwei Johannes zusammen; die man beide zu nennen weiß. (Johannes Presbyter und Johannes der Apostel). Und an diesem Paare hat man die Persönlichkeit des Verfassers des Evangeliums ganz (so Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 677). Die weitere Frage nach dem Rätsel der Zusammensetzung dieser Persönlichkeit kann jeder nach Maßgabe der Diskretion behandeln, zu der er sich bei der ganzen ihm so zugemuteten Vorstellung veranlaßt fühlt. b) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, doch hinter ihm steht Johannes Presbyter (Bousset). c) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, hinter dem der Apostel Johannes steht (so Jülicher, § 31, 4 S. 340 der 3. Auflage). d) Der Verfasser des Evangeliums ist ein Unbekannter, dessen Hintermann, der Apostel Johannes, keinem Zweifel unterliegt, von dem aber selbst unter möglichster Vermeidung seines Unbekannten-Charakters am besten nur in verdeckter Weise geredet, indem ihm eine mysteriöse Maske vorgesteckt wird. So macht es Weizsäcker, der zu dieser Maske das Kollektivwesen der Gemeinde passend findet und sie als das ostensible Subjekt behandelt, das im 4. Evangelium im Schatten des Apostels Johannes, soweit es nicht vielmehr diesen mit seinem Leibe deckt, das Wort führt (s. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, bes. S. 534 ff.). So wird die Unbekanntheit des 4. Evangelisten zwar verhüllt, doch ohne daß jemand darüber zu klagen das Recht hat, daß ihr irgendwie zu nahe getreten und sie ernstlich beschädigt wäre. Was könnte die Vorstellung einer an einem Evangelium schreibenden Gemeinde überhaupt beschädigen. Innerhalb dieses ganzen pseudokritischen Standpunkts verhalten sich zu dieser Weizsäckerschen Behandlung der Unbekanntheit des 4. Evangelisten diejenigen Gelehrten antipodisch, welche, weit entfernt in dieser Unbekanntheit das Pudendum des Evangelisten zu finden, von dem jedenfalls nur unter Respektsvermeidung zu reden ist, vielmehr seinen Ruhmestitel finden und von ihm unter der Bezeichnung des „großen Unbekannten“ zu reden lieben, wie z. B. Keim,

Geschichte Jesu von Nazareth I, 157, während doch, wer durch den verlorenen Glauben an die Tradition außer Stand gekommen ist den Verfasser des Evangeliums zu „nennen“ — was freilich, wie neuerdings Kreyenbühl zeigt, ein unentrinnbares Schicksal auch immer nicht ist — gut tun wird, von seinem unbekannten Verfasser so schlicht und einfach wie nur möglich zu denken. Die Tatsache steht fest, was sonst sich in der Geschichte damit anfangen lassen mag, ist nun einmal dem subjektiven Belieben des darüber Meditierenden nicht zu entreißen und wird, was auch die Schriftgelehrten dekretieren mögen, von jedermann mit dem Eifer behandelt worden, den in ihm das Dunkel der Person des 4. Evangelisten zu erregen vermag oder nicht. Jedenfalls scheint die „Gewalttätigkeit“ des Evangeliums (Matth. 11, 22) zur Erstürmung des Himmelreichs dieses Problems gegenwärtig recht wenig Aussicht zu eröffnen.

In der Harnackschen Hypothese: das Evangelium natürlich nicht johanneisch, doch auch ja nicht pseudonym — ist nicht ein Glied des johanneischen Problems ernst genommen, wohl aber wird mit allen Schwierigkeiten und Bedenken, aus denen es gerade jetzt zusammengewachsen ist, gespielt. Dem nach Neuem durstigen Publikum kann eine solche Hypothese nur gefallen, sie schmeichelt sich von selbst ein. Man ist guter Christ dabei, denn man gibt Johannes den Apostel als Hintermann des Evangeliums nicht auf, noch zweifelloser moderner Christ, denn was können strenge Kritiker mehr verlangen an Zurückdrängung des Apostels Johannes als Verfasser des Evangeliums, als in dieser Hypothese geleistet ist. Der Apologetik präsentiert man sich mit dem Bekenntnis: das Evangelium ist nicht pseudonym, nach dem man sich der Kritik empfohlen durch das andere, daß das Evangelium unecht, d. h. weder apostolisch noch auch nur augenzeugenschaftlich. Als ob beim ganzen Problem es nur auf die Reverenz ankäme, die man den beiden Alternativen des Dilemmas erweist = Echt oder Pseudonym? In welchen natürlich die Palme davonträgt, wer die Lösung zu Markte bringt: Unecht und nicht pseudonym. Dem von der echten Kritik durch Baur der theologischen Erforschung des Urchristentums zugeführten Problem: „Ist das Evangelium apostolisch (echt) oder pseudonym?“ geht die moderne Kritik am geflissentlichsten und kunstvollsten aus dem Wege. Gerade, daß man bei der Erkenntnis der Pseudonymität des Evangeliums stehen bleibe, duldet sie am wenigsten. Eher noch daß man unter Preisgabe der Echtheit des Evangeliums und mit Ueberschreitung der eben bezeichneten Schranke auf die Suche nach dem Namen des Evangelisten ausgeht: lieber hört sie, daß der Gnostiker Menander das Evangelium geschrieben, als daß diesem die bloße Etikette der Pseudonymität aufgeheftet werde. Der Ausfall des Namens des Apostels Johannes erscheint besser durch jeden andern gedeckt, als durch die bloße Pseudonymität, welche aber doch allem Anschein nach der einzige Ersatz ist, auf den sich auf Grund des zur

Bearbeitung des ganzen Problems zur Verfügung stehenden Materials verständiger Weise hoffen läßt.

Erst beim Problem der Pseudonymität hat die Kritik des 4. Evangeliums in der „modernen“ Theologie der Gegenwart den wirklich en Verfasser des Evangeliums aus dem Auge verloren und von diesem Verfasser redend nur noch von einem Gespenst zu reden begonnen. Erst hier ist sie ganz aus den Geleisen einer wissenschaftlichen Behandlung der johanneischen Frage geraten.

Die Pseudonymität des 4. Evangeliums ist an ihm ein wesentliches Merkmal, d. h. sie ist ein Ergebnis seines Grundcharakters, nämlich eine Konsequenz der Tatsache, daß das 4. Evangelium, anders als die andern Evangelien, ein Werk der Literatur ist. Eben darum hat die Frage des Verfassers und seines Namens bei den Synoptikern nahezu kein Interesse, beim 4. Evangelium ein so großes, daß seinem Verfasser selbst die Unbefangenheit dabei ausgegangen ist und er, selbst sich verbergend, ein Rätsel daraus macht. Er hat zu großes Interesse, nicht zum Vorschein kommen zu lassen, was sein Werk von den ältesten Evangelien vor allem unterscheidet. Von diesem Sachverhältnis haben die bisher zur Erforschung der Entstehung des Evangeliums und des Namens seines Verfassers ins Werk gesetzten Methoden bald keine, bald nahezu keine Ahnung.

#### 4. Der Anspruch auf Augenzeugenschaft.

Wie tief und nachteilig aber das in der modernen pseudokritischen Behandlung des Evangeliums sich verhärtende Vorurteil gegen den pseudonymen Charakter des 4. Evangeliums auf dessen Auslegung einwirkt, kann man am gelehrten Streit über das *ἄχρῖς* 19, 35 erkennen und am Einwand der „Unmöglichkeit“, der sich gegen die endlich wieder aufkommende allein richtige Auffassung jenes *ἄχρῖς* erhoben hat. „Unmöglich“ heißt hier, was beim 4. Evangelium niemand so nennen wird, der selbst „die Möglichkeit“, sich das 4. Evangelium als eine pseudonyme Schrift vorzustellen, nicht vergißt; denn was hier „unmöglich“ heißt, liegt vielmehr bei einer pseudonymen Schrift sehr nahe, und ist im übrigen so wenig durch das Evangelium ausgeschlossen, daß es vielmehr, indem es die Möglichkeit 19, 35 als Beweis für den augenzeugenschaftlichen Charakter des Evangeliums anzurufen sichert, dieses Evangelium überhaupt erst verständlich macht.

Das 4. Evangelium kann ein augenzeugenschaftlicher Bericht der evangelischen Geschichte gar nicht sein und das ist zur Zeit der Grundstein der Kritik des Evangeliums. Auf dieser Ueberzeugung ruht gegenwärtig ihr Recht und über diesen Punkt geht man beim Streit über das Evangelium in Wahrheit auseinander. Die Tatsache ist insbesondere das entscheidende Argument gegen die Abfassung des Evangeliums durch seinen von der Tradition genannten Verfasser. Im

modernen Streit über den augenzeugenschaftlichen Charakter des 4. Evangeliums sind die für diesen Charakter entscheidenden Stellen 19, 35 und 21, 24 vielmehr zu B e w e i s e n gegen die Absicht des Verfassers des Evangeliums, für einen Augenzeugen gelten zu wollen, geworden.

Bei der Verhandlung über die Augenzeugenschaft des Johannes-evangeliums ist wohl zu unterscheiden zwischen dieser Augenzeugenschaft als einer dem Evangelium zukommenden Qualität und der Augenzeugenschaft als Qualität der Erzählung des Evangelisten oder als einem von diesem erhobenen Anspruch. Unterläßt man diese Unterscheidung, so wird man die Tatsache nicht gewahr werden, daß im Streit über das Evangelium nur in Hinsicht auf die Augenzeugenschaft als Qualität der Erzählung des Evangelisten Klarheit besteht und dementsprechend auch die Streiter sich klar abscheiden. Nur in Hinsicht auf die Frage, ob die Erzählung des 4. Evangeliums augenzeugenschaftlich ist, gehen die Streiter zu einem klaren Ja oder Nein auseinander. Keineswegs findet das aber auch in Hinsicht auf die Frage statt, wie es mit dem Anspruch steht, den der Evangelist auf Augenzeugenschaft erhebt. Kurz über die Frage, ob das 4. Evangelium der Bericht eines Augenzeugen ist oder nicht hat die moderne Kritik sofort Klarheit zu schaffen vermocht, nicht aber auch über die Frage, ob der Evangelist ein Augenzeuge sein will oder nicht, worüber Klarheit noch heute unter den Streitern nicht besteht.

Jede ernste Kritik läuft Gefahr, ihr Objekt zu erdrosseln und dieser Gefahr ist auch die Tübinger Kritik des 4. Evangeliums nicht entgangen. Zu wenig auf der Hut vor eigenem Schaden, welcher vor allem in der allzuabstrakten, sozusagen lieblosen Auffassung ihres Gegenstandes steckte, hat sie auch zu unbesonnen, den Anspruch des Evangeliums auf Augenzeugenschaft behandelt und ihn selbst bei Stellen wie 1, 14. 19, 35 vor lauter hochmütiger Idealisierung derselben und ihres Inhalts verkannt. So haben die Patriarchen der modernen Kritik des 4. Evangeliums für die lächerliche Zuversicht, welche gegenwärtig ihre dürtigen Epigonen bei Behandlung des Problems der Augenzeugenschaft des 4. Evangeliums entfalten, den Grund gelegt.

Noch B. Weiß, Das Leben Jesu I, 88, findet durch die indirekte Art, wie das Evangelium selbst allein johanneische Abfassung in Anspruch nimmt, die Annahme seiner Pseudonymität ausgeschlossen. Denn wenn das nicht Wahrheit wäre, könnte es nur „raffinierte Fälschung, offener Betrug sein“. Allein Weiß selbst hat eben zugestanden, daß es im Altertum eine pseudonyme Literatur gibt, die keineswegs nach unseren literarischen Gewohnheiten gemessen und als Fälschung beurteilt werden kann. Was heißt das? Daß in gewissen Kreisen des Altertums der Wahrheitssinn auf eine Stufe herabgedrückt war, die tief genug war, um sich auch über Fälschungen wegzusetzen und sie als solche nicht zu empfinden. Warum soll diese Betrachtung nicht auch für das johanneische Evangelium gelten, eine Schrift, welche



einfacher Wahrheitssinn überhaupt nie zustande gebracht hätte? Man mag ja auch dann nicht von offenbarem „Betrug“ zu reden haben, und diese Bezeichnung für die in der Kirchengeschichte zahlreichen Fälle vorbehalten, wo der Betrug nicht durch einen sonst herbeigeführten Schlummerzustand des Wahrheitssinns herbeigeführt war, sondern eben überhaupt nichts wach, wahr und lebend war, als eine betrügerische Absicht. Es ist ein Unterschied, ob ein religiöser Wahn so echt und stark ist, daß man schließlich alle Dinge in seinem Lichte und keines in seinem eigenen und wahren sieht, und also z. B. von einer Vision über die evangelische Geschichte so voll ist, daß man alles Bewußtsein über ihre Herkunft verliert und selbst sich in die Person eines eigenen, von Jesus besonders geliebten Jüngers hineinphantasiert, oder ob man bei der Sache ganz kühl ist, einen religiösen Glauben gar nicht hat, der etwa den Sinn für die Wirklichkeit betäuben könnte, sondern nur zum Zweck z. B. der Herrschaft eines Glaubens, den man selbst entweder gar nicht oder nur ganz kalt hat, etwas erfindet. Ohne Unterscheidungen dieser Art wird man die Kirchengeschichte überhaupt nicht verstehen können und jedenfalls darin soviel des „offenbaren Betrugs“ finden, daß schließlich ziemlich einerlei ist, ob man auch noch das 4. Evangelium unter diese Rubrik stellt oder nicht. — Die Hauptfrage ist die: sind im Urchristentum wirklich Kräfte, welche den Sinn für die Wahrheit und Wirklichkeit auf einen relativ tiefsten Stand herabdrücken? Ihre Existenz ist nicht zu verkennen und das 4. Evangelium, auch wenn es apostolisch sein sollte, ein besonders leuchtendes Zeugnis davon. Ein Dichterwerk ist es auf jeden Fall, wobei wiederum in der Hauptsache gleichgültig ist, ob es historische Züge enthält oder nicht.

## 5. Der Verfassername Johannes.

Das Problem, das in der Tradition über das Joh.-Evangelium enthalten ist, verstehe ich dahin: Wie ist die Mystifikation der alten Kirche durch den 4. Evangelisten gelungen, wie hat man sich in ihr bewegen lassen, seinem Vorgeben zu glauben? Was hat die Deutung seines Selbstzeugnisses, daß er der Apostel Johannes sei, entschieden? Die Voraussetzung der Beantwortung dieser Frage ist für mich freilich die Feststellung des Sinns für das eben bezeichnete Selbstzeugnis, den Inhalt und den Charakter dieses Selbstzeugnisses, daß es auf den Apostel Johannes zielt und eben damit mystifikatorisch ist. D. h. ich vermag die altkirchliche Tradition über das 4. Evangelium nur als Spiegelbild einer gelungenen Mystifikation zu verstehen. Mit historischer Kritik der Tradition über das Evangelium hat dessen historische Kritik zu beginnen, d. h. mit der Frage wann und wie tritt die Tradition der Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes auf? Und was kann diese so beschaffene Tradition noch für die tra-

ditionell gewordene Meinung über das Evangelium beweisen? Auf diesen von keiner gesunden historischen Behandlung des Problems des 4. Evangeliums zu vergessenden kritischen Grundsatz wieder kräftig aufmerksam gemacht zu haben ist das Hauptverdienst der Corssenschen Arbeiten über das 4. Evangelium.

Bei der seltsamen Form des Selbstzeugnisses des 4. Evangeliums steht es so, daß es trotz der Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Andeutungen, die es über die Person seines Verfassers macht, doch uns nie den Namen desselben unmittelbar liefert. Zwar auch über diesen fehlt es an Andeutungen nicht, doch eben mit diesen Andeutungen erhebt sich die für das Verständnis des Evangeliums nicht uninteressante Frage, ob zu ihrer Reihe außer 1, 41. 21, 2 auch 21, 23 gerechnet werden darf. Diese Frage beantwortet sich unter der Voraussetzung, daß die gewöhnliche, neuerdings selbst von Jülicher a. a. O. 328 aufrechterhaltene Auslegung von 21, 23, wonach diese Stelle aus der ephesinischen Johannessage sich erklärt, falsch sei, von selbst. Denn nun rückt die Stelle 21, 23 nicht nur in die Reihe jener Andeutungen, sondern es wird die deutlichste, unzweideutigste und insofern vornehmste darunter. Daß nun aber der Verfasser gerade mit einem Stück dieses Inhalts sein Evangelium geschlossen hätte, ist überaus unwahrscheinlich. Man begreift einmal nicht recht, warum der Verfasser bis 21, 23 nur in so geheimnisvollen Andeutungen auf den Namen hingewiesen hat, wenn er im Sinne hat, noch einmal den Schleier über der Sache ganz rücksichtslos zu lüften. Und sodann hat er auch gerade am Schlusse wichtigeres zu tun, als gerade den Namen seines Lieblingsjüngers, d. h. des Jüngers, dem er sein Evangelium unterlegt, aufs Reine zu bringen. In Wahrheit ist, was der Verfasser Vers 23 will, etwas ganz anderes (die Sicherstellung der Autorität des Evangeliums) und dieser Vers ist aus der Reihe der Stellen ganz zu streichen, die etwas mit dem Namen Johannes des Evangelisten zu tun haben. Dann aber wird unleugbar die Behandlung dieser Namensfrage im ganzen Evangelium auffallend flüchtig und dunkel. Sie beschränkt sich auf die schon eben angegebenen paar Stellen höchst problematischer Deutung, mit welchen der Verfasser höchstens raten läßt, sein Lieblingsjünger sei der Apostel Johannes. Bei diesem Tatbestand aber erscheint überhaupt die Namensfrage nur als eine Nebenfrage für den Verfasser, bei der er es auf wenige dunkle Andeutungen bewenden lassen konnte. Worauf es ihm allein ernstlich zu tun war, war eine Gestalt zu haben, unter deren Autorität er das Ansehen des Evangeliums für ausreichend sicher gestellt halten konnte, und in dieser Hinsicht hat er seinen Evangelisten reichlich genug mit charakterisierenden Zügen ausgestattet: er ist unter den Jüngern Jesu der zu dessen Zeugen unvergleichlich am meisten beratene und am besten legitimierte. Daneben läßt schon die Behandlung, welche der Name dieses Zeugen im Evangelium erhält, annehmen, daß dieser Name eine posterior cura des Verfassers war. Diese Erkenntnis

aber führt von selbst die weitere herbei, daß der Verfasser am Namen seines Evangelisten überhaupt nur sehr unsichere Anknüpfungspunkte für die ganze Fiktion, die er mit dem Evangelium im Sinne hatte, besaß. Wäre es anders gewesen, so wäre es kaum begreiflich, daß der Verfasser über den Namen des von ihm für seinen Zweck ausersehenen Apostels so obenhin wegging. Mit einem Wort: sind überhaupt die Stellen 1, 41. 21, 2 als Hindeutungen auf den Apostel Johannes zu verstehen, so beweisen sie an sich selbst, daß der Verfasser des Evangeliums über diesen Apostel sehr wenig gewußt hat, was ihn für die Figur geeignet erscheinen ließ, die er in seinem Evangelium darstellt, mit andern Worten, daß er auf die Zurückhaltung, die er in Hinsicht auf seine Nennung beobachtet, durch die Umstände, den faktischen Stand seiner Kenntnisse über den Apostel Johannes angewiesen und sie insofern im Grunde ihm nur aufgezwungen war.

Die modernen Ausleger haben infolge ihres Bruchs mit der Tradition über das 4. Evangelium ein sie geradezu folterndes Interesse am Namen des Evangelisten und ergeben sich ihm nun nach divergierenden Richtungen, indem die einen geradezu auf den unbekannten Namen des wirklichen Verfassers des Evangeliums ausgehen und ihn dem Evangelium abzapressen hoffen (Kreyenbühl und Konsorten), die andern indem sie wenigstens den wirklichen Verfasser laufen lassend, den Namen der „Autorität“ zu erkunden suchen, dem er jener Verfasser sein Werk untergestellt habe? (so besonders deutlich wiederum Jülicher, a. a. O. S. 338), beide Klassen von Interpreten im Grunde gleich blind gegen den natürlichen Antagonismus, der von vornherein zwischen ihnen und dem Text, den sie abzuhören hoffen, herrscht, sofern es diesem Text auf nichts mehr ankommt als auf die Verbergung dessen, was sie zu erfahren wünschen.

Unter den für das Problem des Namens des 4. Evangeliums nun einmal gegebenen Bedingungen meine ich (unter der Voraussetzung, daß der gesuchte Name auf jeden Fall nur der der Autorität des Evangeliums sein soll) für seine Lösung folgende, die Aussichten darauf bestimmenden Thesen dafür aufstellen zu müssen.

1. In seinem Buche bekennt sich der Verfasser des Evangeliums zu einem einzigen Namen, unter den er sein Werk stellt, Jesus oder der „Herr“ 21, 20. 24. Dieser hat ihm zufolge zum vorliegenden Evangelium die Vollmacht erteilt.

2. Wem? das ist eine Frage, die er zwar nicht ganz unbeantwortet läßt, denn so, wie das ganze Evangelium, so ist auch insbesondere das 21. Kapitel von Hindeutungen und Anspielungen auf die Person des Evangelisten durchzogen, welche über diesen allerhand zum Vorschein kommen lassen, nur niemals den Namen. In diesen Anspielungen erscheinen zwei ganz entgegengesetzte Interessen des Verfassers unzertrennlich ineinandergeflochten, von denen das eine darauf ausgeht

uns den Evangelisten eben so sicher zu verbergen, wie das andere, ihn uns erraten zu lassen.

3. Der Schlüssel zu diesem Rätsel ist schon seit bald 2000 Jahren verloren und wir haben zu einer sicheren historischen Lösung desselben nicht die geringste Aussicht, solange wir zum Evangelientext und unserer eigenen Konjizierungsgabe nicht eine dritte Kraft als Beistand hinzuziehen, die uns allein festen Grund schaffen kann. Diese uns unentbehrliche Helferin ist die Tradition. Liefert sie uns den Namen nicht, so bleiben die Bemühungen insbesondere um den Namen der Evangelistenfigur im 4. Evangelium eine müßige Spielerei (dergleichen aber oft genug ganzen Forschergenerationen das Leben gefristet haben).

4. Da es manche ungelöste und unlösbare historische Rätsel gibt, so kann auch in dem unseren die Hilfe der Tradition versagen. Ich meine nur wenn sie's tut, so haben wir nichts mehr zu hoffen, aber von ihr etwas zu erwarten besteht Grund.

5. Was wir hier im 4. Evangelium nicht verstehen, hat in ihm selbst von jeher ein Rätsel sein sollen und wollte mithin schon von seinen ersten Lesern erraten sein. Aber gewiß ist, daß sie dazu besser gestellt gewesen sind, als irgend eine spätere Lesergeneration. Was sie angenommen haben ist an die Tradition übergegangen und erzwingt sich in dieser unser Vorurteil. Ohne dieses Vorurteil aber kommen wir in der Frage, wer der Evangelist im 4. Evangelium ist, niemals weiter. Ich wiederhole, daß ich nur von dieser Frage spreche und von der anderen, wer der wahre Verfasser des Evangeliums, als einer baren Absurdität hier überall vollkommen absehe. In dieser Frage sind der Verfasser unserer Quelle und die Tradition gegen uns verbunden, um uns in der Unwissenheit zu halten. In allen solchen Fällen ist für den Historiker tiefe Nacht angebrochen.

6. Haben wir aber in der Tradition mit irgend einem Namen für den Evangelisten des 4. Evangeliums festen Fuß gefaßt, so mögen wir uns zur eigenen Arbeit mit Text und eigenem Schlußvermögen zurückwenden. Denn blinde Ergebung an die Tradition wird natürlich hierbei keinem wissenschaftlich Denkenden in den Sinn kommen. Die Mittel zur Kontrolle der Tradition besitzt er ja und von ihnen keinen Gebrauch zu machen wird er, der kein Kind ist, sich nicht einfallen lassen. Nur dessen hat er sich bewußt zu bleiben, daß er jetzt erst, da er die Tradition unter sich hat, auf festen Grund mit seiner Arbeit gekommen ist und etwas damit zu erzielen erst Aussicht hat. Gelingt ihm für den Namen, den er der Tradition abgenommen hat, mittelst der Kontrolle aus eigenen Mitteln, der er sie unterworfen hat, erhebliche Bestätigung zu gewinnen, so hat er es in der vorliegenden Frage zum höchsten Grade von Wahrscheinlichkeit gebracht, der überhaupt in historischen Fragen zu erlangen ist. Immer, das hat er nicht zu vergessen, liegt der eigentliche Grund der von ihm erlangten Zu-



versicht in der Tradition, während seine hinzugetretene Kontrolle stets nur ein sekundäres Element dieser Zuversicht sein kann, daß aber dieses Verhältnis sich nicht umkehren läßt. Schon die natürliche Entwicklung der Wissenschaft hat jedermann vor dem Einfall bewahrt, in 4. Evangelium nach dem Namen Johannes zu suchen, bevor er dazu Anlaß durch die Tradition erhalten hatte, aber eben das sind die modernen Konjekturen- und Hypothesenlöwen immer nahe daran zu vergessen und im Wahne über ihre Kräfte in einen ganz falschen und blinden Eifer um die Frage nach dem „Namen“ des 4. Evangeliums zu geraten. Davor kann nichts besser bewahren als die Festigkeit der Einsicht ins eigene Nichtwissen. Sind sich die Interpreten einmal recht bewußt, wie wenig es auf ihre Künste ankommt, wie sehr schließlich doch alles an der Tradition hängt, so werden sie auch schließlich das rechte Maß finden für die Entfaltung ihrer Künste und für ihre Einbildung über das, was sie dem Text abpressen können.

So steht es denn auch insbesondere mit dem Namen Johannes für das 4. Evangelium. Einen ersten Grund, bei ihm stehen zu bleiben, gibt es nur in der Tradition unter der natürlichen Voraussetzung, daß wir in ihr den Niederschlag des Verständnisses des hier besprochenen Rätsels haben, zu dem es die früheste Generation der Leser des Evangeliums gebracht hatte. Ist auch der Wert dieser Tradition ihrer Natur nach problematisch, so mögen die Mittel zu ihrer Kontrolle, die sich noch bieten, willkommen sein, das ist noch kein Grund sie zu überschätzen, sie werden in Wahrheit nach Lage der Dinge doch nie mehr erreichen, als daß sie die Tradition bestätigen oder selbst nichts erreichen. Das nimmt ihnen indessen wiederum ihren wahren Wert als Mittel der Kontrolle der Tradition auch nicht, und es ist daher gar nichts dagegen einzuwenden, daß die Wissenschaft darauf bedacht ist, diese Mittel zu vermehren. Eben das ist mir vielleicht auch gelungen [in dem Lösungsversuch, mit dem das nächste dritte Buch — am Ende des zehnten Kapitels — zu beschließen sein wird].

## Drittes Buch.

### Die Eigenart des vierten Evangeliums.

#### Achtes Kapitel.

#### Das Verhältniß des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Quellenscheidung im Neuen Testament könnte ich mir wohl denken, daß auch die Frage zur Diskussion gestellt würde, ob nicht unter den Quellen des 4. Evangeliums auch ein vorkanonisches J o h a n n e s evangelium zu statuieren, aus ihm ein solches zu konstruieren und neben die ihm voranliegenden Synoptiker zu stellen sei. Da indessen dieses Joh.-Evangelium sonst, d. h. außerhalb des 4. Evangeliums selbst spurlos ist und nur ein purer gelehrter Evangelienhomunkulus gewesen sein könnte, so scheint mir das ganze Problem eine quellenkritische Spielerei, dergleichen neuerdings manche andere entstanden sind. Die ganze Konstruktion der Quelle wäre bodenlos<sup>1)</sup>.

Die Apologetik alten Stils lag ganz einfach der Aufgabe der strengen Verteidigung traditioneller Auffassungen ohne Konzessionen an moderne Annahmen ob, wobei besonders an der Voraussetzung nicht gerüttelt wurde, daß das Objekt der Verteidigung die überlieferte Schriftform selbst ist. Zu dieser Apologetik alten Stils hat sich im Laufe ihres Streites mit den ihr entgegenstehenden Anschauungen eine Apologetik neuen Stils entwickelt, welche die Unmöglichkeit anerkennend, ihre Ziele direkt zu verfolgen, verwickeltere Wege geht und dabei ihr Pro-

---

[In bezug auf die Quellenscheidungshypothesen speziell im Joh.-Evangelium, sah sich Overbeck aufs Prophezeien angewiesen; denn die eigentlichen Versuche, diese Methode am 4. Evangelium konsequent durchzuführen, sind erst nach seinem Tode der Oeffentlichkeit übergeben worden. Seine grundsätzliche Ablehnung dieses Verfahrens hat er sich zu Anfang der neunziger Jahre bei Anlaß der damals an der Apostelgeschichte sich herausbildenden Quellenscheidungsmoden zurechtgelegt, wörtlich in der Schärfe und Klarheit, wie ich sie hier einfüge. Ueber die Arbeiten von Ed. Schwartz, Jul. Wellhausen, Fr. Spitta und B. Bacon werde ich mich unter Anwendung der von Overbeck aufgestellten Gesichtspunkte in meinem Nachwort zu diesem Bande kurz äußern. C. A. B.]

blem zurückzuverlegen liebt. So ist es insbesondere zur neuesten Periode der Quellenscheidung bei uns gekommen. Authentie, Glaubwürdigkeit sind hier Qualitäten, die man der betreffenden Schrift in der gegenwärtigen Gestalt unmittelbar zuzusprechen aufgibt, aber den hinter ihr liegenden Quellen sollen sie zukommen und damit indirekt auch der gegenwärtigen Textfassung. Die Aufgabe ihres theologischen Auslegers wird dementsprechend die Ausscheidung dieser Quellen aus dem gegebenen Text zum Zweck der Aufrechterhaltung gewisser, diesem Text zugesprochenen Eigenschaften. So lebt die Quellenscheidung als letzte Auskunft der Apologetik auf, und es ist nun wahrhaft erstaunlich, mit welcher Energie und welchem Erfolge diese neue, mit apologetischen Tendenzen verquickte Quellenscheidung sich neuerdings unter uns wieder zur Geltung gebracht hat. Sie ist im letzten Jahrzehnt eine Art theologischer Mode geworden. Wie verfahren nun alle diese Arbeiten, wie ist im allgemeinen ihre Art, und was haben sie erreicht?

Vor allem sind diese Arbeiten von einem absoluten und unbegrenzten Glauben an die allgemeine Möglichkeit ihrer Problemlösung erfüllt. Daher sind sie denn auch alle darauf aus, das kräftige Vorurteil sich zu verschaffen, das ihnen gestattet, sich ihren quellenscheiderischen Beiträgen ohne weiteres zuzuwenden. Sie glauben, man habe nur anzufangen, den Text der vermuteten schriftlichen Quellen aus dem überlieferten Text auszuschneiden, und man werde sich ihn verschaffen. Und im Laufe der herzhafte begonnenen Arbeit ist man denn allmählich soweit gekommen, daß kaum bei einem halben Verse Zweifel darüber zu bestehen scheinen, ob er dem Buche selbst und seinem Verfasser angehört oder einer der von ihm benutzten Quellen. Und von dieser Zuversicht erfüllt, befinden sich auch manche dieser Quellenscheider in der Lage, geradezu das ganze Buch in die Texte zu zerlegen, aus denen es angenommenermaßen bestehen soll.

Das Grundgebrechen der quellenscheiderischen Methode ist, kurz gesagt, ihre Bodenlosigkeit. Um nämlich die ganze Verwegenheit und Aussichtslosigkeit ihrer gegenwärtig so grassierenden Handhabung vollkommen zu schätzen, ist wohl zu beachten, daß sie, wie man wohl sagen darf, in der Luft stattfindet. Zu bedenken ist nämlich, daß diese ganze Quellenliteratur, die bei der Scheidung vorausgesetzt wird und ihr Ziel ist, eine absolut problematische oder hypothetische Größe bleibt, und dies in doppeltem Sinne. Nicht nur darum, weil wir von dieser Quellenliteratur ja nicht einen Buchstaben unmittelbar besitzen, vielmehr jeden uns aus dem Buche erst künstlich rekonstruieren müssen, sondern weil wir auch nicht das geringste davon wissen, ob jemals jemand überhaupt nur etwas von dieser Quellenliteratur besessen hat, ob sie nur jemals existiert hat und ob wir nicht, wenn wir danach suchen, ins Blaue suchen. Auch nicht ein altes Zeugnis berichtet uns direkt oder indirekt von der Existenz solcher vermuteten neutestamentlichen

Quellen und nennt nur eine einzige. Wie denn auch die Leute, die sie heutzutage finden, dazu herabgebracht sind, sie als rein imaginäre Größen, nach mathematischem Vorbild, mit Buchstaben zu bezeichnen. Ganz besonders diese gänzliche Verlassenheit der Quellenscheidung von aller Tradition und aller außerhalb des Textes selbst gegebener Indizien und Anhaltspunkte macht sie zu einer Arbeit, die man im strengsten Sinne eine Nacharbeit ohne Licht nennen kann. Doch auch solche Arbeit gibt es und muß unter Umständen vorgenommen werden, z. B. vom Maulwurf. Sie verlangt jedenfalls eine besondere Gunst der Verhältnisse. Wenn zunächst uns kein äußeres Zeugnis auf Quellen hinweist, wird es darauf ankommen, daß am Texte selbst solche Indizien zu beobachten sind und besonders deutlich oder besonders zahlreich vorkommen. Entweder ergeben sich diese Indizien direkt aus stilistischen Beobachtungen, bei welchen wir aus auffallenden Divergenzen einzelner Partien eines Buches untereinander oder aus sonstigen sich stark aufdrängenden stilistischen Eigentümlichkeiten schließen, es habe hier eine andere Person als sonst im Buch die Feder geführt, es vertrate sich also etwa eine Quelle. Materielle Indizien sind dagegen solche, die auf dem Inhalt der untersuchten Schrift beruhen und denen das wichtigste Beispiel Widersprüche sind, die sich in diesem Inhalt finden und nun gleichfalls die Anwesenheit verschiedener Hände vermuten lassen. Von diesen beiden Klassen von Indizien sind für eine quellenscheiderische Untersuchung die bei weitem wertvolleren, die direkten oder formalen, also diejenigen, die, weil sie dem bloß subjektiven Ermessen die engsten Schranken ziehen, die sicherste Aussicht eröffnen, etwas zu finden. Nun überwiegen aber bei der Arbeit der Quellenscheider die weniger zuverlässigen inneren oder indirekten Indizien praktisch sehr. Mit Vorliebe pflegen diese Quellenscheider dabei zu sein, Widersprüche in der Erzählung aufzuspüren, um daran die verschiedenen Hände festzustellen, die im Buche ihr Wesen treiben sollen. Das gilt besonders von den Versuchen der neutestamentlichen Quellenscheidung, in denen sich, sehr zu ihrem Nachteil, die Jagd auf an sich leicht disputable Widersprüche im Text in einer üblen Weise vordrängen vor unzweideutigeren Beobachtungen, die mehr der Form der Darstellung gelten.

Gelegentlich ist schon vor der Herrschaft der gegenwärtig in der kritischen Behandlung der neutestamentlichen Schriften grassierenden Moden auch das 4. Evangelium mehrfach Interpolations- und Quellenscheidungsexperimenten unterworfen worden.

Textverwirrung im Prolog behaupteten A. Ritschl, Studien und Kritik 1875 S. 576 ff. und Wagenmann, Jahrbücher für deutsche Theologie 1875 S. 441 ff. — Weiter ging Fr. Spitta, Unordnungen im Texte des 4. Evangeliums (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, Band I (Göttingen 1893) S. 157 ff. Solche Unordnungen behauptet Spitta bei 18, 12—28 (S. 158 ff.), bei den Abschiedsreden c. 13—17 (S. 168 ff.), 7, 53 bis 8, 11 (S. 194 ff.) bei 7, 15—24 (S. 199 ff.). Vgl. dagegen Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 558 f., welcher den Beobachtungen, welche den Spittaschen Hypothesen zugrunde liegen, nur in bezug auf c. 13—17 „etwas Einschmeichelndes“



zugesteht. Im allgemeinen ist er der Ansicht, daß Spitta mit seiner Annahme von zufälligen Blätterversetzungen und Verlusten bei der frühesten Transkription des Evangeliums gar zu „unwahrscheinliche Voraussetzungen nimmt“ (S. 550). — Außer Kap. 21 führt Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang S. 64 ff. eine Reihe von angeblichen Interpolationen auf, die er aber alle auf die dem Evangelium befreundete Hand zurückführt, von der Kap. 21 stammt, und welche unfähig das Evangelium vollkommen zu verstehen, namentlich in der Lehre von Auferstehung, Gericht und Wiederkunft, manches jüdisch-christlicher Denkweise entsprechende in den Text des Evangelisten eingeschaltet hat (S. 68). — Ähnlich H. Delff, Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth, Leipzig 1887 S. 99 ff., nur noch viel tumultuarischer, willkürlicher und gewaltsamer in den Text eingreifend. Delff beginnt schon seine Erörterungen über die Interpolation im Text des Joh.-Evangeliums mit einem Irrtum, wenn er Kap. 21 zu den „durch die Textgeschichte erkennbaren“ und damit zweifellosen Interpolationen rechnet (S. 90). — Soweit Delff sich mit Scholten begegnet, werden von seiner Verwerfung namentlich Stellen getroffen, welche die gemeinchristliche, nach Scholten und Delff judaistische Eschatologie vortragen. Im übrigen ist jedoch von einem einheitlichen Charakter der vorgeschlagenen Interpolationen keine Rede. Während es S. 110 so aussieht, als ob Delff dabei einen Interpolator tätig denkt, welcher der „allegorisierenden Schule von Alexandrien“ angehörte (S. 110), paßt gerade dazu die eben bezeichnete eschatologische Interpolation nicht, noch daß Delff eben noch (bei 5, 19—29) den Interpolator „chiliasisch dogmatische Phantasien“ ausbieten ließ (S. 108) und auch die von Delff S. 111 f. bei 12, 25—30 angenommene Interpolation sieht durchaus nicht „alexandrinisch“ aus. — Am bedeutsamsten ist jedenfalls die Zusammenstreichung der galiläischen Stücke des Evangeliums (2, 1—11. 4, 46—54 und Kap. 6 als galiläisches Stück ganz), da sie insbesondere das harmonistische System sehr erleichtert, mit welchem Delff die Reden des synoptischen und die des johanneischen Christus als compatibel erscheinen läßt, nämlich verschieden je nach dem Schauplatz (S. 138). — Für die Derbheit des Tons, in welchem Delff das Evangelium seinem Geschmack zurechtschneidert besonders charakteristisch die Erörterung von 5, 19 ff. S. 106 ff.

Die Teilungshypothesen von Weisse, Schweizer, Weizsäcker, und auch Hase, rekurrirten alle zur Erklärung der gegenwärtigen Gestalt des Evangeliums auf eine „Schule des Johannes“.

Eine neue Teilungshypothese stellt auf Wendt, Die Lehre Jesu I (Göttingen 1886 S. 215 ff.). — Joh. Draeseke, Das Johannesevangelium bei Celsus (Neue kirchliche Zeitschrift Bd. IX (1898) S. 139 ff.) entdeckt bei Celsus ein Joh.-Evangelium, dem 6, 1—29 und der Prolog noch fehlten.

Von den bisher hervorgetretenen Interpolationshypothesen, als welche Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 558 N. 4, die von Delff, A. Schweizer, Tobler, Wendt beispielsweise aufführt, urteilt er wohl mit Recht, daß ihre bloße Aufführung genügt, da sie eine jede bis jetzt nur für ihre Erfinder einleuchtend gewesen ist (S. 550).

Auf jeden Fall ist Th. Zahns Negation von Beispielen von Assimilierung auch des Johannestextes an die Synoptiker in der Behandlung dieses Textes durch die Abschreiber (Einleitung in das Neue Testament II, 549) voreilig und gegen alle Wahrscheinlichkeit. Es wäre sehr auffällig, daß die Abschreiber der Evangelien vor dem Johannestext *absolut* Halt gemacht haben sollen mit einer bei den Synoptikern erworbenen Gewohnheit. Joh. 1, 34 neben 6, 69 würde nach dem von ihm verteidigten Text ein Beispiel gegen seine Behauptung S. 549 sein. Bei 6, 69 ist die Entstehung des Text. rec. aus Assimilation an die Synoptiker überhaupt anerkannt. Zahn selbst hebt diese beiden Stellen (1, 34. 6, 69) als Fälle hervor, welche Konformierung auch des Johannestextes nach dem synoptischen beweisen (S. 549). Zahn bedient sich des Ausdrucks, die unwiderstehliche

Neigung ähnliche Darstellungen noch ähnlicher zu machen, als Hauptquelle der Entartung des Textes bei den älteren Evangelien „komme für das 4. Evangelium so gut wie ganz in Wegfall“ (S. 549). Richtiger war es zu sagen, daß die Textüberlieferung des 4. Evangeliums von dieser Neigung nur sehr wenige Spuren zeige, welche denn auch Zahn, gleich darauf selbst ausdrücklich mit ein paar Beispielen belegt. Aber auch das von Zahn (S. 561) selbst anerkannte Schicksal des Namens *Ἰσχαριώτης* im 4. Evangelium ist ein Beispiel willkürlicher Assimilierung seines Textes an den Synoptikern. Assimilierungen des johanneischen Textes an Parallelen bei den Synoptikern, wie sie die ältesten Abschreiber der Evangelien auch beim 4. sich vielfach gestattet haben, sind seinem Geist vorzüglich zuwider. Denn an den Wortlaut der Synoptiker kann sich der 4. Evangelist erst recht nicht gebunden gefühlt haben. Noch viel sicherer aber sind Korrekturen, welche mit Rücksicht auf jene Unart der alten Abschreiber die Textkritik des 4. Evangeliums anzunehmen Anlaß findet, zu beurteilen als Spuren des Gebrauchs, welchen der 4. Evangelist von seiner Freiheit machte, und eben nicht als Spuren einer über die Synoptiker hinausgehenden Kunde des Evangelisten von evangelischen Traditionen.

Für die Beschaffenheit des Textes<sup>1)</sup> muß maßgebend bleiben die handschriftliche Ueberlieferung. Eine der wenigen handschriftlich angezeigten Interpolationen ist 5,14.

Ein weitläufiges Verzeichnis gibt Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang S. 69f. Kap. 21 gehört auf keinen Fall in diese Klasse, auch nicht, wie es nach den letzten Tischendorfschen Texten scheinen könnte 21, 25. — 7, 35—8, 11 ist alte Interpolation. Westcott und Hort (*The new Testament in the original Greek*, Cambridge and London 1881. Introd. p. 300) vermuten, die Erzählung von der Ehebrecherin möge aus derselben Quelle stammen, wie die vom Manne der am Sabbat arbeitet, Luk. 6, 5 im Cod D.: „Keine Interpolation ist deutlicher okzidentalisch, wiewohl sie nicht okzidentalisch vom frühesten Typus ist. Nicht nur ist die Stelle in allen nur irgend bekannten griechischen Kommentaren, bis zu dem des Theophylact inklusive (11.—12. Jahrhundert) herab, mit Stillschweigen über-

<sup>1)</sup> [In der Verseinteilung folgte Overbeck, soviel ich sehe, der Editio Octava von Tischendorf, auch wo diese von den neuern Autoritäten, wie Oskar von Gebhardt, so noch in der Editio Stereotypa quarta, Lipsiae 1888, oder Carl Weizsäcker, Das Neue Testament übersetzt (Tübingen J. C. B. Mohr) nicht mehr gedeckt wird. Danach zitiert er denn auch den Schluß des ersten Kapitels mit 52 statt bloß mit 51 Versen, indem V. 39 schon in der Mitte von V. 38 mit den Worten: „Was suchet ihr? Sie aber sagte zu ihm: Rabbi usw.“ anhebt. Diese Cäsar findet sich sowohl in der Editio major Vol. I Lipsiae 1869 p. 752, als auch in der von Oskar von Gebhardt besorgten Editio Stereotypa undecima ad e editionem VIII. majorem Lipsiae 1889 p. 157. — Andererseits nimmt Overbeck für den Schlußvers des ganzen Buches Joh. 21, 25, der nach Tischendorfs Auffassung auch von Gebhardt in seiner eigenen Textrezension preisgegeben wird, die volle textliche Ursprünglichkeit in Anspruch und erklärt demzufolge auch die Weglassung der Verszahl 25 bei Weizsäcker (Uebersetzung 4. Aufl. 1888 S. 204) für völlig unbegründet. C. A. B.]

gangen worden. Mit Ausnahme einer Ausführung in den apostolischen Konstitutionen und der Angabe eines obskuren Nikon (10. Jahrhundert oder später), daß sie von den Armeniern gestrichen war, ist noch nicht die geringste Anspielung darauf gefunden. Die frühesten griechischen Manuskripte, welche die Stelle enthalten, sind aus dem 8. Jahrhundert. Sie fehlt in den bessern Manuskripten aller orientalischen Versionen, die Aethiopier ausgenommen, und wie es scheint in der frühesten Form der altlateinischen. Im Okzident war sie im 4. Jahrhundert, und ohne Zweifel lange vorher, wohl bekannt. Sie hat kein Recht auf Aufnahme in den Text des 4. Evangeliums, doch stammt sie augenscheinlich aus alter Quelle“ (a. a. O. p. 299 f.). Gegen die Meinung (Spittas), daß die Didascalia apostolorum (syr. ed. Lagarde p. 31 = Constt. app. II, 24) die Erzählung aus dem 4. Evangelium hätte, behauptet Zahn, Einleitung II, 557 not. 3, 558, daß die Interpolation nur bis ins 4. Jahrhundert hinauf nachgewiesen sei, erkennt aber von der Erzählung an, sie sei „uralt“, und ist zur Annahme geneigt, sie sei aus den Exegesen des Papias in das Neue Testament gedungen. Die Ableitung dieser Geschichte aus dem Hebräerevangelium (auf Grund von Eusebius KG. III, 39, 17) ist grundlos (s. Handmann, Das Hebräerevangelium S. 93 f.).

### 1. Die Synoptiker als Quellen<sup>1)</sup>.

Zur richtigen Auffassung des Verhältnisses des 4. Evangeliums zu den Synoptikern ist vor allem die harmonistische Voraussetzung fallen zu lassen, d. h. die Annahme, daß das 4. Evangelium und Synoptiker nur Darstellungen sein können, die unlöslich im Fundament und unlöslich aneinander gebunden sind und sich dementsprechend miteinander in Uebereinstimmung befinden. Gerade diese Annahme macht das wahre Verhältnis völlig unkenntlich. Vielmehr die Evangelien sind wahrscheinlich sämtlich gegen einander ausschließend gemeint, jedenfalls ist es das 4. Evangelium im Verhältnis zu den Synoptikern.

Die Geschichtserzählung des johanneischen Evangeliums beruht auf unsern drei Synoptikern, die es nicht nur, wie gegenwärtig allgemein anerkannt ist, kennt, sondern die es auch schriftstellerisch benutzt. Die Berührungen mit ihnen, im Text mit Markus, sachlich mit Lukas besonders häufig, sind über das ganze Evangelium zerstreut; ihre Tradition ist offenbar vorausgesetzt (2, 12. 3, 24. 4, 44. 11, 2);

<sup>1)</sup> Es ist ganz verkehrt, die Frage der Quellen mit der der Lektüre des Evangelisten zu verwirren und neben den Synoptikern auch von der Apokalypse, von den paulinischen Briefen u. a. als seinen „Quellen“ zu reden wie Thoma, Die Genesis des Johannesevangeliums S. 353 ff., Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 452 f. u. a. tun. Thoma fängt seine ganze Betrachtung mit einer Absurdität an. Denn der Schriftsteller, der ein Buch von der Art des 4. Evangeliums rein „aus seinem Geiste heraus zu gestalten“ unternähme, wäre weder genial noch originell oder reich, sondern verrückt.

in besonders bezeichnender Weise sind in den Reden bald einzelne synoptische Sprüche verwendet (12, 25. 13, 16. 20, 15, 20, vergl. auch 4, 44), bald größere Spruchreihen verarbeitet (8, 31 ff. vergl. mit Matth. 12, 25 ff.; 15, 18 ff., mit Matth. 10, 24 ff.). Nur in der Leidensgeschichte hat diese außerordentlich freie, auch mit sehr bedeutenden Umstellungen (vergl. 1, 43. 2, 13 ff.) verfahrende Benutzung, den ursprünglichen Grundriß der Erzählung für einen ganzen, größeren Abschnitt des Evangeliums in der Hauptsache unverletzt bestehen lassen. Gelegentlich nimmt der Widerspruch mit den Synoptikern geradezu den Charakter absichtlicher Berichtigung an (3, 24 vergl. Matth. 4, 12; 16, 4 vergl. Matth. 10, 17). Unter diesen Gesichtspunkt eben einer solchen absichtlichen Richtigstellung kann man zur Not das ganze Verhältnis des 4. Evangeliums zu den drei andern betrachten. Ganz willkürlich ist freilich die Annahme, daß diese Berichtigung aus einem für sich bestehenden Interesse des Evangelisten an der Wahrung der synoptischen Geschichtserzählung statfinde. Denn nicht nur drückt sich solches Interesse im Evangelium mit keinem Wort aus, ja es schweigt wo selbst Gelegenheit zu solchem Ausdruck wäre (20, 30), sondern es widerspricht der Straffheit seines eignen Zusammenhangs, welche für Berichtigung anderer Darstellungen in einem außerhalb dieses Zusammenhangs liegenden Interesse gar keinen Raum läßt, sowie der anerkanntermaßen gar nicht historischen Tendenz der Schrift. In Wahrheit ist die Annahme, daß der Evangelist die Erzählung der Synoptiker voraussetze und sie im allgemeinen bestätige, nicht einmal indirekt aus den Stellen zu erschließen, welche insbesondere für den kritischen Leser nur mit Hilfe der Synoptiker zu verstehen sind; also keine Bestätigung für die synoptische Taufferzählung aus 1, 32 f., noch für die Abendmahlserzählung aus 6, 53—58, noch für Gethsemane aus 12, 27, ja nicht einmal für die Geburtsgeschichten der früheren Evangelien aus 2, 1. 19, 25. 7, 1 ff. oder 1, 46. 6, 42. Das 4. Evangelium ist vielmehr ein ganzes Evangelium (20, 31), welches auf den Synoptikern beruht und sie benutzt; aber dabei keinen andern Zweck haben kann, als deren Tradition zu einer höheren Form der evangelischen Geschichte umzubilden und zu erheben, und sich daher zu den Synoptikern abschließend verhält.

a) Die traditionelle Annahme der Abhängigkeit  
des 4. Evangeliums von den Synoptikern.

Es handelt sich beim historischen Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern um die drei Fragen: erstens, kennt der 4. Evangelist unsere Synoptiker oder nicht? Zweitens, ist er von ihnen abhängig, benutzt er sie? Drittens, wenn er sie kennt und sie benutzt, wie stellt er sich zu ihnen, ist sein Verhältnis zu ihnen das einer Bestätigung, einer Berücksichtigung oder einer Ergänzung, oder hat das Evangelium



seinen Zweck in sich selbst und ist sein Verhältnis zu den Synoptikern durchaus nur das äußerlicher Abhängigkeit und Berührung mit ihnen, ohne daß es im ganzen seines Planes durch die Voraussetzung der Synoptiker bestimmt würde?

In der alten Kirche wurden alle diese Fragen nur innerhalb ganz feststehender Voraussetzungen betrachtet. Einmal war man darüber nicht im Zweifel, daß das vierte Evangelium das jüngste sei, und sodann war für den Glauben der alten Kirche an den Kanon des Neuen Testaments durch die Zusammenstellung des vierten Evangeliums mit den Synoptikern im Kanon die Voraussetzung gegeben, daß diese Evangelien wie die allein glaubwürdigen, so auch die unbedingt widerspruchlosen Quellen der evangelischen Geschichte seien. Wir danken der Kirchengeschichte des Eusebius die Kenntnis eines historischen, recht interessanten Versuchs sich unter diesen Voraussetzungen das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den drei vorhergehenden zurechtzulegen (vergl. oben S. 131 f.). Die dabei gemachten Grundannahmen waren größtenteils die mit jenen Voraussetzungen selbst gegebenen. Dieser Versuch nahm also an, daß Johannes allerdings die drei Synoptiker vor sich gehabt habe. Im ganzen habe er ihre Arbeiten gutgeheißen, aber er habe die seine unternommen, um sie zu ergänzen. Und zwar wird zur näheren Ausführung dieser Auffassung des Verhältnisses angeknüpft an einen einzelnen allerdings besonders auffallenden Punkt: Die Darstellung der Synoptiker von der Dauer der Wirksamkeit des Täufers und deren Korrektur in Joh. 3, 24. Hier anknüpfend stellt jener alte harmonistische Versuch die für die Lösung des bestehenden Problems freilich ganz unzulängliche Theorie auf, daß die Synoptiker die Geschichte Jesu erst von der Gefangennehmung des Täufers an aufgezeichnet hätten, daß aber Johannes eben diese Lücke ihrer Geschichtserzählung habe nachträglich ausfüllen wollen, indem er 1, 44 bis 3, 21 die evangelische Geschichte vor jener Gefangennehmung erzähle. Damit sollte offenbar namentlich der Widerspruch der Synoptiker und des 4. Evangeliums in Hinsicht auf die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beseitigt werden. In der neueren Theologie ist die Stellung zu dem hier vorliegenden Probleme eine andere geworden, sofern es unter ganz anderen Bedingungen bearbeitet wird. Die alte Kirche gründete in dieser Frage alle ihre Annahmen nicht auf eigne Untersuchungen, sondern auf die Daten der Tradition. Daß der 4. Evangelist der jüngste sei und die andern voraussetze, das ergab sich ohne weiteres aus dem gegebenen Kanon, in dem das 4. Evangelium die letzte Stelle einnimmt. Und deckte sich die Darstellung des 4. Evangeliums nicht mit den drei anderen, so verstand sich von selbst, daß es die drei andern ergänze, höchstens in der oder jener Einzelheit berichtige, aber auf keinen Fall eine andere, die Synoptiker ausschließende Art der Auffassung der evangelischen Geschichte vortrage. Neuerdings untersucht man das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synop-

tikern selbständig und unabhängig von jeder außerhalb der Sache selbst gegebenen Voraussetzung, also vor allem abstrahierend von allen Konsequenzen, die sich für das 4. Evangelium aus seiner Stellung im Kanon ergeben. Denn in diesem Kanon hat es nicht immer mit den Synoptikern zusammen gestanden, und die ursprüngliche Stellung, die es zu diesem hatte, kann natürlich nur unabhängig von diesem nachträglich entstandenen Verhältnis beurteilt werden. Die Stellung des 4. Evangeliums zu den Synoptikern kann also zunächst nur durch eine von allen Voraussetzungen unabhängige Vergleichung dieser Schriften ermittelt werden.

Dies ist der allgemeine Stand der Dinge, unter welchem gegenwärtig jene drei Fragen behandelt werden, ob der 4. Evangelist die Synoptiker kennt, ob er sie als Quelle benutzt und wie und in welcher Absicht. Was nun die erste Frage betrifft, so kann sie gegenwärtig als erledigt gelten. Daß der 4. Evangelist die Synoptiker kennt ist überhaupt selten bezweifelt worden, in neuerer Zeit eigentlich nur unter dem Einfluß der Schleiermacherschen Schule. Bei der hier herrschenden, ganz falschen Tendenz, die hohe Selbständigkeit und Authentie gerade dieser Darstellung der evangelischen Geschichte selbst auf Kosten der Synoptiker zu behaupten, war es zeitweise möglich selbst die Bekanntschaft des 4. Evangeliums mindestens mit einzelnen Synoptikern zu leugnen. Ueber diese Bestreitung einer Benutzung der Synoptiker durch Johannes referierte H. Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 62 f. Am entschiedensten vertritt Schleiermacher seinen Standpunkt, Einleitung in das Neue Testament (sämtliche Werke zur Theologie Bd. VIII, Berlin 1845) S. 317. Ganz anders Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland (1797), der gerade mit der Notwendigkeit beginnt, daß Johannes die drei andern Evangelien schon gekannt habe (sämtliche Werke Religion und Theologie XI, 352 ff., Karlsruhe 1829).

de Wette emanzipiert sich wie gewöhnlich auch in dieser Frage halb von Schleiermacher. Johannes soll Matthäus benutzen (Einleitung in das Neue Testament § 104 S. 192 der 5. Auflage, § 107 a, S. 198), wogegen Lukas und Markus von Johannes abhängig sind (§ 109 b, S. 207). In diesen Annahmen schließt sich übrigens de Wette an Bleek an. Baur, Kanonische Evangelien S. 208 hatte vielmehr gerade die Spuren der Bekanntschaft mit Lukas und Markus besonders deutlich gefunden, namentlich mit Markus (S. 244). — H. Delff, Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth, Leipzig 1889 S. 184 entscheidet die Frage aus der Vogelperspektive heraus, aus der er überhaupt in der Beurteilung der Evangelien alle Fragen literarischer Kritik betrachtet: „Was das Verhältnis zu den Synoptikern betrifft, so ist meiner Ansicht nach unmöglich, den strikten Beweis zu bringen, daß Johannes aus ihnen geschöpft habe. Selbstverständlich aber muß er die gemeine Tradition, deren letzte schriftliche Fixation unsere synoptischen

Evangelien sind — und er kann auch diesem Typus angehörende ältere Evangelienschriften gekannt haben.“ Damit basta, und man hat an diesen Sätzen auch eines der nicht eben spärlichen Beispiele der Delffschen Logik: der erste Satz läßt wenigstens als Möglichkeit offen, was der zweite als ausgeschlossen ansieht — denn die unterstrichenen Wörter sind bei Delff selbst im Druck hervorgehoben. — Vom radikal-apologetischen Standpunkt leugnet die Benutzung O. Wuttig, Das johanneische Evangelium, Leipzig 1897 S. 52 ff., 96 ff. Ihm zufolge ergänzen vielmehr die Synoptiker den Johannes, namentlich soll es Lukas tun (S. 96 ff.). — Aber außer diesen vereinzelt Meinungen herrscht allgemein kein Zweifel daran, daß das 4. Evangelium die Existenz der drei Synoptiker voraussetzt, hinter sich hat, und daß es diese bei seiner Darstellung der evangelischen Geschichte berücksichtigt. Ueber die Art dieser Berücksichtigung gehen freilich die Ansichten um so mehr auseinander.

Wenn z. B. im Speisewunder die Rede ist von *διακοσίων δηναρίων ἄρτοι*: Brote für 200 Denare, oder das sich Setzen der versammelten Scharen auf die Wiese gemeldet wird (6, 10), oder in dem auch bei Markus sofort auf die wunderbare Speisung folgenden Seewandeln Jesu die Furcht der Jünger bei seinem Anblick beschrieben und auch das beruhigende Wort Jesu angegeben wird (6, 19 f.), so stehe, sagt man, die Erzählung auch in den gewählten Ausdrücken Markus so nahe, daß ein Anschluß an ihn angenommen werden müsse. Und so noch in andern einzelnen Fällen, die bisweilen auch ähnlichen Anschluß an Matthäus oder Lukas zeigen. Aber im Inhalt wird auf diesem Standpunkt keine Abhängigkeit des Erzählers von den Synoptikern angenommen. Er setzt deren Aufzeichnungen „bei seinem Leser voraus“, sie gelegentlich ergänzend, auch berichtigend, jedenfalls stets selbständig erzählend<sup>1)</sup>. Aber dieser Annahme einer Abhängigkeit lediglich in Einzelheiten der Form und des Ausdrucks steht die Ansicht entgegen, welcher die synoptische als die eigentliche Quelle oder Grundlage der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums gilt. So schon Baur, Kanonische Evangelien S. 108, bei Gelegenheit der Erzählung vom Zeugnis des Täufers 1, 29 ff.: „Seine historischen Elemente hat das Evangelium

<sup>1)</sup> Weiß, Einleitung in das Neue Testament, § 51, 4 S. 594 ff. Die Kenntnis der Synoptiker im 4. Evangelium „wird gegenwärtig von den Verteidigern wie von den Bestreitern des johanneischen Ursprungs zugegeben“ (S. 595). Weiß geht nun weiter und zweifelt auch nicht an der schriftstellerischen Benutzung der Synoptiker im 4. Evangelium. Allein seine Vorstellung von der Sache, daß der Evangelist im allgemeinen aus eigener Erinnerung erzählt, aber hier und da aus den Synoptikern für das Erzählte einen einzelnen Ausdruck entlehnt, ist wahrhaft absurd. Sie ist nur möglich bei einer rein mechanischen Unterscheidung von Form und Inhalt, wie sie sich vorzustellen, Theologen überhaupt so leicht zu werden pflegt. Blickt im johanneischen Evangelium irgendwo die evangelische Geschichte in der synoptischen Form durch, so wird zunächst die Annahme zu gelten haben, daß mindestens und zunächst an dieser Stelle auch der Inhalt aus ihnen stammt.

aus derselben evangelischen Tradition, welche den Inhalt unserer synoptischen Evangelien ausmacht oder aus unsern synoptischen Evangelien selbst“ usw. Ohne Zweifel ist diese Ansicht die allein richtige. Das 4. Evangelium ist bei aller uns schon bekannten Abweichung von der synoptischen Tradition, doch von Berührungen mit ihnen durchzogen. Auch was der Verfasser von der synoptischen Tradition nicht eigentlich benutzt, läßt er nur ausnahmsweise ganz fallen (wie z. B. die Dämonenheilungen). Sonst aber läßt er die Geburtsgeschichte weg, aber er spricht von der Mutter Jesu 2, 1 ff., 19, 26. 7, 42 ist vielleicht sogar die bethlehেমische Geburt vorausgesetzt. Dazu υἱὸς Ἰωσήφ (1, 46. 6, 42.) Von der Taufgeschichte wird ein Brocken behalten 1, 32 f. Das Abendmahl wird 6, 51 ff. verwendet; 12, 27 ist ein Anklang an Gethsemane, vgl. auch 18, 11. Für die Frage der Benutzung der Synoptiker ist von Wichtigkeit die Beobachtung der Strenge, mit welcher der Evangelist sich an den ursprünglichsten Rahmen der evangelischen Geschichte (vom Auftreten des Täufers bis zur Auferstehung, s. Markusevangelium, AG. 1, 22. 13, 24 ff.) hält, mit gänzlicher I g n o r i e r u n g der Geburtsgeschichten. Alles übrige von der evangelischen Geschichte verwendet und idealisiert er, diese Geburtsgeschichte läßt er einfach fallen. Hatte er sie schon vor sich, oder ist nicht sein Prolog eine unbewußte Parallele dazu?

Charakteristisch dafür, daß die synoptischen Reden Jesu ein Stoff sind, den der Verfasser ganz frei verwendet, ist, daß er denselben Spruch auch mehr als einmal und verschieden verwendet, vgl. 15, 20 mit 13, 16; überdies sich auch dessen bewußt ist, wie die Rückverweisung 15, 20 beweist. Eine systematische Uebersicht dieser Dinge stellte an Weizsäcker, Untersuchungen über die Evangelische Geschichte S. 274 ff. (Ueber die Verwendung synoptischen Materials in den Reden Jesu, s. Weizsäcker S. 278 ff.). Freilich sah sich nun auch Weizsäcker S. 299 f. dazu gedrängt im Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern ein Zeichen seiner nur mittelbaren apostolischen Abfassung zu sehen. — In bezug auf seinen Stoff halte sich das 4. Evangelium fast ausschließlich an die Synoptiker. (Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 200.)

Am weitesten ging einst in der Annahme der Benutzung Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 62 ff., 155 ff., 446 ff. (vergl. jetzt seine Einleitung, 3. Aufl. S. 553 f.), nachdem auch Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes, Elberfeld 1868 S. 53 ff., als Apologet die Benutzung behauptet hatte. — „Daß das 4. Evangelium den geschichtlichen Stoff der ersten drei voraussetzt ist unfraglich“, sagt Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 155. Doch will Luthardt nichts von der Benutzung im Sinne einer „Abhängigkeit“ des 4. Evangelisten von den 3 andern wissen, sondern der 4. soll nur die 3 andern „bestätigend“ voraussetzen (s. S. 156). „Schriftstellerische Abhängigkeit“ vielmehr ab-



gelehrt S. 187 f. Vgl. denselben, Das johanneische Evangelium 2. Aufl. I, 243 f.

Ein. Schürer, Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen V. Folge (Gießen 1889) S. 60: „Die Tatsache einer literarischen Abhängigkeit (des 4. Evangeliums von den Synoptikern) darf heutzutage als fast allgemein anerkannt gelten“.

Einen Beweis für die Abhängigkeit des Johannes von den Synoptikern tritt auch P. Wernle (Die synoptische Frage, Freiburg i. B. 1899 S. 234 ff.) an und er hält ihn selbst, wie mir scheint vollkommen mit Recht, auch für erbracht (s. S. 254).

#### b) Spuren der einzelnen Synoptiker bei Johannes.

Mit den Synoptikern teilt es selbst den ursprünglich in seiner Reinheit für uns noch aus Markus erkennbaren Rahmen der evangelischen Geschichte, als der Erzählung von Jesu Lehren und Wirken von der Taufe durch Johannes an bis zu Tod und Auferstehen. Und innerhalb dieses Rahmens blickt immer wieder die synoptische Erzählung durch, teils in verstreuten Einzelheiten, teils in ganzen Erzählungen, oder selbst Erzählungsreihen. In Einzelheiten z. B., wenn wir auch im 4. Evangelium dem Simon den Namen Kephas oder Petrus von Jesus erteilt sehen, 1, 43, wie bei Mark. 3, 16, Matth. 16, 18 oder wenn hier und da einzelne Sprüche aus der synoptischen Tradition auftauchen. Selten fügen sich diese Sprüche so vollständig in die eigentümlichen Gedankenvorgänge des johanneischen Evangeliums, daß man gar keine Veranlassung hätte an einen anderwärts her hineingekommenes Wort zu denken. Z. B. wenn es mitten in einer größeren sonst im ganzen durchaus spezifisch-johanneisch gehaltenen Rede plötzlich heißt 13, 20: „Amen, Amen ich sage euch: wer aufnimmt den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“. Das ist ja fast genau wörtlich Matth. 10, 40; doch fügt sich andererseits gerade dieser Spruch so vollkommen in die eigentümlich johanneische Theologie, ihre Vorstellung vom Verhältnis Jesu zu seinem himmlischen Vater, daß, wenn die synoptische Parallele nicht eben tatsächlich vorhanden wäre, niemand darauf kommen würde zu fragen, ob dieser Spruch Joh. 13, 20 seine Herkunft am Ende anderswoher habe. Doch das ist wie gesagt eine Ausnahme. In den überhaupt spärlichen Fällen, in welchen aus den johanneischen Reden Jesu geradezu synoptische Sprüche hervortreten, stechen sie sofort aus der fremdartigen Umgebung hervor, und könnten fast an und für sich, auch wenn sie uns nicht aus den Synoptikern bekannt wären, den Gedanken an Entlehnung aus einem anderen Ueberlieferungskreise wecken. Das ist z. B. gleich in derselben Rede kurz vorher 13, 16 der Fall, wo wir lesen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: der Knecht ist nicht mehr als sein Herr, noch der Abgesandte mehr als der ihn

gesandt hat“. Auch das klingt an einen synoptischen Spruch, Jesu an, Matth. 10, 24, Luk. 6, 40 und ebenso, wenn der Evangelist gelegentlich daran erinnert, daß Jesus bezeugt habe, ein Prophet werde in seiner Vaterstadt nicht geschätzt (4, 44), so ist ja auch dieses Wort aus den Synoptikern bekannt. Aber in diesen Fällen sind diese Worte, an der Stelle wo sie im johanneischen Evangelium stehen so auffällig und wenig unmittelbar verständlich, daß es dem Ausleger mindestens nur willkommen sein kann, sie als Einwirkungen aus einem fremden Ueberlieferungskreis ansehen und sie als Beispiele künstlicher Verwendung synoptischer Sprüche Jesu im 4. Evangelium erklären zu können.

Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien spricht sich meist unbestimmt aus, ob der Evangelist die synoptische Tradition oder die synoptischen Evangelien selbst benutzt (s. schon S. 108). Doch kommt er schließlich auf die Vermutung als die wahrscheinlichste, daß der Verfasser „nicht bloß mit der synoptischen Tradition im allgemeinen, sondern speziell mit unsern kanonischen Evangelien, namentlich dem 2. und 3., bekannt gewesen sei“ (S. 280).

**Spezielle Markusspuren.** Spuren besonderer Bekanntschaft mit Markus hat Baur, Kanonische Evangelien S. 244 ff., zusammengestellt. Noch ausführlicher untersucht diese Beziehungen Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 67 ff. mit folgender Tabelle:

- a) 18, 22 εἰς τῶν ὑπηρέτων nach Mark. 14, 65.
- b) 19, 31 παρασκευὴ ἦν nach Mark. 15, 42 (nach Holtzmann S. 67 f. dieses Beispiel allein schon für Abhängigkeit entscheidend).
- c) 6, 1 ff. die wunderbare Speisung besonders nach der Parallele des Mark. 6, 32 ff.
- d) 12, 3 ff., Die Salbung ebenso Mark. 14, 3 ff.
- e) 5, 8. 9 nach Mark. 2, 9. 11 f.
- f) 12, 13 am meisten mit Markus 11, 8. 9 übereinstimmend. Weniges Unbedeutende trägt Holtzmann noch S. 447 f. nach.

Mit Markus geht Johannes darin einig:

a) Daß er das Auftreten des Täufers als Ausgangspunkt der eigentlichen evangelischen Geschichte voraussetzt.

b) daß er die Beziehung des Zeugnisses des Täufers (wenn auch in ganz anderer Weise) streng auf die Person des Messias beschränkt.

Auf die vorzügliche Bekanntschaft, wenn auch nicht des 4. Evangelisten selbst, so doch seiner Leser mit Markus vor Lukas und besonders Matthäus hat besonderes Gewicht gelegt Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 408 ff., 531 f. Unter dem Gesichtspunkt der Bekanntschaft der Leser des 4. Evangeliums mit seinen Quellen für die evangelische Geschichte hat Zahn überhaupt die Frage des Verhältnisses des 4. Evangeliums zu den älteren Evangelien vornehmlich untersucht. Beispiele einzelner Berührungen des 4. Evangeliums mit Markus, s. bei Zahn S. 503 f., 517 und 6 und 7.

Benutzung des verlorenen ursprünglichen Markusschlusses ist bei Kap. 21 vermutet worden, insbesondere zu Vers 4, s. Eberhardt, Evangelium Johannes Kap. 21, S. 32, 82 f. und außerdem hat Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums Berlin 1894, insbesondere das 4. Evangelium, wenigstens sein Schlußkapitel, mit den Markusproblemen verwickelt.

Die moderne Markushypothese, nach welcher Markus, weil der älteste Evangelist, auch derjenige ist, der dem ursprünglichen Hergang Dinge am nächsten und am festesten auf „historischem“ Boden steht, hat geneigt gemacht, sich den Unterschied der Geschichtserzählung des Markus und des Johannes außerordentlich zu übertreiben. Neuerdings wird man auch unter Vertretern der Markushypothese auf die Sache aufmerksam und nimmt wahr, daß in Wahrheit schon Markus in seiner Erzählungsweise der johanneischen viel näher steht als man meinte, s. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901 S. 145 ff. (vgl. oben S. 119 f.).

Spezielle Matthäusspuren: Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 64 ff. stellt ihrer fünf zusammen:

1. 1, 43 wird die Benennung des Petrus bei Matth. 16, 18 vorausgenommen.

2. 1, 52 benutzt die Antwort an Kaiphas Matth. 26, 64.

3. 7, 42 für die bethlehemitische Geburt Jesu dieselbe Stelle des Alten Testaments wie Matth. 2, 5 f.

4. 12, 14 *ὁνάριον* nach Matth. 21, 2, Vers 16 mit Rücksicht auf Matthäus gesagt. Ganz zweifelhaft aber die von Holtzmann S. 67 angenommene Entlehnung des Psalmzitats 19, 24 aus Matth. 27, 35 nach dem Text. rec., der aber schwerlich ursprünglich. Auch andere unbedeutendere Parallelen als die eben bemerkten führt Holtzmann an.

5. 18, 13 *πρῶτον* Matth. 26, 57 korrigierend. Weniges noch unbedeutendere nachgetragen von Holtzmann Einleitung S. 447.

Spezielle Lukasspuren. Besonders Bekanntschaft mit Lukas behauptet Baur, Kanonische Evangelien S. 280 (vgl. 484 ff.). und Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 70 ff.: Lukas vielfach Mittelglied zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung. Ueber manches ist Holtzmann selbst sich nicht klar. So will er die Frage, ob Lukas verschiedene Anwesenheiten in Judäa kenne auf sich beruhen lassen (S. 72). Ganz auf Illusion beruht die Vorberichtigung, die Holtzmann für 3, 24 schon bei Luk. 3, 18 finden will (S. 70). Dazu noch Holtzmans Einleitung in das Neue Testament (S. 453 f.)

Unter den Berührungspunkten der Synoptiker mit der dem johanneischen Evangelium zugrunde liegenden Tradition betont P. Ewald, (Das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890 S. 52, 53 f.) das Auftauchen Jesu in Bethanien im Luk. 10, 38 f. und die von ihm Luk.

22, 34 ff. gefundenen Berührungen mit dem johanneischen Bericht vom Abschiedsabend Jesu unter seinen Jüngern (S. 55 ff.).

P. Wernle in seiner Abhandlung über die „Altchristliche Apologetik im Neuen Testament“ (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I (1900) S. 42 ff., welche überhaupt eine Theorie der Entstehung der kanonischen Evangelien entwickelt, die dem johanneischen Evangelium die engsten Beziehungen zu den Synoptikern gibt, erkennt doch die besondere Engigkeit der zwischen Johannes und Lukas waltenden Beziehungen an und hebt sie dem entsprechend wiederholt hervor. Im Universalismus seiner Erzählung schließt sich der Johannist „am meisten an die Ideen des Lukas, zumal die in Akt niedergelegten an, viel mehr, als an paulinische Gedanken“ (S. 54). An Lukas reiht er den Johannes beim jerusalemischen Schauplatz, den er der Auferstehungsgeschichte gibt (S. 56 f.), an. AG. 8 erinnert an die johanneische Darstellung Jesu als Begründer „der samaritanischen Mission“ (S. 57). Das Endurteil über die Juden AG. 28, 26 f. kehrt Johannes 12, 37 ff. als Schluß des ersten Teils des Evangeliums wieder (S. 57). In einem Punkt, der Vorstellung von Jesus als dem Sündenheiland bei Lukas, läßt Wernle den Johannisten selbst dem Lukas geradezu entgegen treten (S. 58). Das alles trifft den Punkt nicht, wo die Berührung des 4. Evangeliums gerade mit Lukas unter seinen Vorgängern die innigste und stärkste ist, weil Wernle kein Auge für die Frage hat, auf deren Boden überhaupt diese Berührung anschaulich wird, die Frage des subjektiven Anteils, den die Evangelisten an ihren Werken als Verfasser derselben haben. An diesem Punkte bildet Lukas die Brücke von den Synoptikern. Lukas ist unter den Evangelisten der erste, der seinem Stoff subjektiv nahe zu rücken, ihn überhaupt subjektiv anzufassen wagt. Zwar im Evangelium nur so, daß er durch das Mittel eines Vorworts sich persönlich einführt, aber zugleich um so schärfer als unbeteiligt beim Stoffe seiner Darstellung sich erkennbar macht. Erst in der AG. wagt er sich weiter vor und drängt sich, wenn auch in verdeckter Form in den Stoff selbst hinein. Aber eben das, was er erst hier tut, das tut der 4. Evangelist schon im Evangelium. Er tritt schon in diesem auf, auch er zwar immer noch in verdeckter Form, aber doch schon in viel verwegenerer und anmaßenderer Form als es Lukas selbst in der AG. tut. Zwar auch Johannes will nur ein „Zeuge“ der von ihm berichteten Geschichte sein, er vermag es indessen, sich auch nur als solcher geltend zu machen, ohne sich gewissermaßen unter die Helden dieser Geschichte zu stellen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist er der erste Evangelist, der uns daran mahnt, daß der Stoff der evangelischen Geschichte als Objekt einer Darstellung auch der Willkür seiner Darsteller unterlegen hat. Anders konnte er auch nicht, sobald er die Schranke überschritt, welche Lukas sich noch bei der Hervorkehrung seiner Person in seinem Evangelium zog. Nur mit der Form seiner Darstellung wollte er noch etwas zu tun haben;



Johannes scheute nicht nun aufzudecken, was er auch beim Inhalt dieser Darstellung zu sagen hatte. So betrachtet gliedert sich die Reihe der Evangelisten als Beschreiber ihres Stoffes einfach genug. Markus und Matthäus wissen selbst dabei kaum von sich, etwas mehr Lukas, noch mehr Johannes. Es war höchste Zeit, daß diese Entwicklung ein Ende fand, wenn sie überhaupt noch etwas anderes wollte als sich selbst auszuleben, oder vielmehr wenn der Stoff auf dem sie saß, für sich selbst noch etwas bedeuten sollte. — Dieses Ende zu finden gelang, indem der eben dargelegte Unterschied unter den Evangelisten negiert und die vier Evangelien für eines erklärt wurden. Damit war ihrer Entwicklung ein gewaltsames Ende bereitet, doch ihrem Stoff und seiner ferneren historischen Wirksamkeit das Leben gerettet. Den Anfang seiner Gefährdung hatte einfache Literateneitelkeit abgegeben — denn etwas anderes trat bei Lukas nicht ins Spiel — aber Johannes strebte höher und rief nun ernstesten Widerstand hervor. Nicht nur, daß jeder fernere Versuch auf seiner Bahn unterblieb, sondern im Kanon der Evangelien fand er mit Lukas nicht nur, sondern selbst mit Markus und Matthäus, die sich nie „beunruhigt“ hatten, Ruhe. Den Theologen blieb es vorbehalten zu bestimmen, wieviel ihm von der Palme, nach der er getrachtet, noch gelassen werden sollte. — Der erste Joh.-Brief verhält sich zum Joh.-Evangelium wie die Apostelgeschichte zum Lukasevangelium. Brief und Ag. sind beide die charakteristisch verschieden Ausführungen desselben Gedankens, nämlich die durch Christus gebrachte Heilsverwirklichung darzulegen, soweit sie sich nun in seiner Gemeinde darstelle. Lukas faßt die Sache ganz äußerlich auf — als Ausbreitung, Johannes ganz innerlich.

### c) Synoptische Perikopen bei Johannes.

Doch nicht nur in verstreuten Einzelheiten klingen die Synoptiker beim 4. Evangelium an, einige Male auch, dies freilich nicht oft — begegnen wir ganzen einzelnen Erzählungen, welche auch die Synoptiker bieten. Z. B. der Taufferzählung Kap. 1, der Tempelreinigung Kap. 2, der wunderbaren Speisung und dem Seewandeln Kap. 6, der Salbung Jesu 12, 2 ff., dem Einzug in Jerusalem 12, 12 ff.; 4, 46 ff. und 5, 1 ff. ein paar Heilungswundern, welche wenigstens stark an synoptische Parallelen erinnern. Auch die Blindenheilung 9, 1 ff. kann hierher gezogen werden und noch mehr die Jüngerberufung 1, 35 ff. als eine direkte Parallele zur synoptischen Erzählung Mark. 1, 16 ff. und Parallelen. Doch auch bei diesen Erzählungen handelt es sich nur um einzelne, weit auseinander liegende Berührungen mit der Erzählung der Synoptiker, so beachtenswert es auch ist, daß die wunderbare Speisung und das Seewandeln Jesu auch im johanneischen Evangelium in der unmittelbaren Verbindung auftreten, welche sie bei den Synoptikern haben.

Die Apostelberufung I, 35—52. Epiphantias haer. 51, 17

hält diese Berufungsgeschichte und die synoptische Apostelwahl (Luk. 5. 1 ff.) als verschiedene Ereignisse auseinander. Doch noch Origenes hatte das Zusammenfallen dieser Erzählung mit der synoptischen Apostelberufung Matth. 4, 18 ff. nicht bezweifelt und dabei gemeint, der Differenzen wenigstens von Vers 41—43 im Verhältnis zu Matth. 4, 18 f. und auch zu Matth. 16, 18 durch Berücksichtigung der allegorischen Schreibart des Evangelisten Herr werden zu können (in Joan. X, p. 167 B—D). Apologeten berufen sich selbst hier, um insbesondere die Erzählung des 4. Evangeliums den Synoptikern vorziehen zu können, auf die angebliche Anschaulichkeit, z. B. Brückner S. 44. Auch Weiß *Leben Jesu* I, 88 findet hier Dinge erzählt, „die nur für die Beteiligten selbst ein solches Interesse gewinnen konnten“, und schließt das aus der Erzählung, daß der ungenannt bleibende von den beiden Jüngern (V, 35, vgl. 41) Johannes ist. Allein man sehe außer den oft wiederholten Geständnissen Lückes (z. B. I, 488), was selbst Godet II, 181 bemerkt: „Evidement, un pareil récit ne peut provenir que d'un homme préoccupé sur tout de l'élément spirituel dans l'histoire qu'il raconte, et qui ne fait en conséquence qu'esquisser aussi légèrement que possible le côté extérieur des faits. C'est le caractère général de la narration du quatrième évangile.“ Schon in der alten Kirche ist es anstößig gewesen, daß bei dieser Berufung Andreas den Vortritt hat (s. o. Epiphanius und Origenes). Chronologisch ist Vers 41 kein neuer Tag anzunehmen, weil sich sonst die Berufung des Petrus viel zu stark von dem vorhergehenden loslöst, zu denen sie durch die Tatsache in engste Beziehung gesetzt ist, daß sie noch unmittelbar unter der Wirkung des Täuferzeugnisses steht. Dagegen ist es dem Fortschritt der Erzählung angemessen, einen neuen Tag bei Vers 44 beginnen zu lassen, nämlich bei dem Eintritt des bedeutsamen Moments, da Christus sich durch sich selbst zu offenbaren beginnt und der Stern des Täufers völlig untergegangen erscheint. Begänne, wie Baur, S. 114 f. meint, Vers 41 eine neue Trias von Tagen, so bliebe das chronologische Verhältnis dieser Trias zur vorangehenden ganz unbestimmbar, da der Evangelist nicht andeutet, daß Vers 41 gegen Vers 40 ein Tagwechsel eingetreten sei. — Der zweite der Vers 35 eingeführten Jünger bleibt ungenannt. Wer ist es? Nach gewöhnlicher Meinung, die schon Epiphanius a. a. O. vertritt, Johannes, der sich auch 13, 23, 18, 15, 20, 2. 3. 4. 8. ohne sich zu nennen einführt, oder sich als den Jünger, den der Herr lieb hatte, bezeichnet (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Späth legt Gewicht darauf S. 179, daß der ungenannte Jünger noch durch Vermittlung des Täufers berufen sei, was im 4. Evangelium kein Vorzug sein könne. Soll der Ungenannte Johannes sein, auch weil er dadurch wie sonst im 4. Evangelium über Petrus erhoben wird, so kann auffallen, daß er den Vorzug, der Erstberufene zu sein, mit Andreas teilt. Allein das möchte sich nicht schwer erklären. Die dazwischen geschobene Figur des Andreas mildert einerseits die reine Umkehrung der

Berufungen von Petrus und Johannes, wie es der Evangelist in der Tradition (Matth. 4, 18 ff. und Parallelen) vorfand, andererseits will der Evangelist doch von seinem Helden nicht zu viel sagen, in dem er seine Berufung nicht nur der des Petrus vorausgehen, sondern ihn sogar geradezu die des Petrus vermitteln läßt. Daher steht neben ihm Andreas, der diese Vermittlung als Bruder des Petrus übernimmt. Andreas ist sozusagen ein Puffer, der dazwischen geschoben ist, um den unmittelbaren Zusammenstoß der Johannes- und Petrusfigur abzuwenden. Nur auf die Stellung zu Jesus soll Johannes im Verhältnis zu Petrus im Vorteil, nicht aber direkt und geradezu ein Vorgesetzter des Petrus sein, sodaß dieser Apostel in seiner Art Abhängigkeit von Johannes erschiene. — Wäre unter dem Jünger, dessen Nennung hier so geflissentlich vermieden ist, wie 18, 15 ff. 20, 2., nicht wirklich Johannes zu verstehen, sondern etwa Nathanael, so wäre nicht einzusehen, warum Vers 35—43 die Berufung nach Judäa verlegt ist. Sobald die Zuführung der ersten Gläubigen durch den Täufer geschehen sein sollte, war das unvermeidlich und namentlich durfte auch der Evangelist unter ihnen nicht fehlen. Gibt man zu, daß die Antwort, wer der ungenannte Jünger sei, zunächst nur aus dem Evangelium zu holen ist, so ist die natürlichste: Derselbe in der Erzählung bedeutsam hervortretende Jünger, bei dem sich wiederholt die gleiche Frage erhebt, was von selbst auf den Lieblingsjünger 13, 23 f., 19, 26. 21, 20 f., den ἄλλος μαθητής 18, 15 führt. Vers 42 πρῶτος (auch wer mit Holtzmann die LA. πρῶτον wählt) legt der einfachen adverbialen Auffassung des Worts nichts in den Weg. Ohne den Seitentext der Synoptiker ist das 4. Evangelium natürlich auch hier nicht zu begreifen, aber deswegen braucht man doch nicht unmittelbar aus den Synoptikern ganze Sätze zu fabrizieren und in den Text hinein zu praktizieren. An so etwas hat der Johanneist am allerwenigsten gedacht, da er vielmehr sich in seinem Werk mit einer Emphase auf sich selbst stellt, die den übrigen Evangelisten ganz fern liegt. Er am wenigsten kann darauf gerechnet haben, daß man bei I, 35 ff. der synoptischen Apostelkataloge und ihrer zwei ersten Paare eingedenk zu sein habe. Daß der 4. Evangelist hier die Wahl der beiden Zebedaiden, Johannes und Jakobus, in verdeckter Weise erzähle und außer dem Namen des Apostels Johannes auch noch den des Jakobus verschweigen wolle, das wird aus dem vorliegenden Text für sich kein sterblicher Leser jemals entnehmen können und aus dem mit Hilfe der Synoptiker interpretierten auch nur, wenn diese Interpretation unter den korruptesten Voraussetzungen der Evangelienharmonistik vorgenommen wird, wie das bei Zahn, Einleitung 467 der Fall ist. Die Tatsache, daß Johannes im 4. Evangelium sehr mysteriös behandelt wird, zu einem Stück des Selbstzeugnisses machen zu müssen, ist ihm begreiflicher Weise fatal. Daher das Bemühen, den Blick des kritischen Lesers wenigstens nicht auf die eine Person des Johannes als Verfassers sich

konzentrieren zu lassen. Es soll nicht Johannes für sich allein sein, der im 4. Evangelium bedenklich scheu behandelt wird, sondern neben ihm noch sein Bruder Jakobus und überhaupt die ganze Familie der Zebedaiden. Ein wirklich bedachtes Verschweigen der beiden Zebedaiden wäre nicht einmal bewiesen, wenn die Identität des Nathanael I, 46 ff. mit Bartolomäus sicher wäre, und er hiernach unter der Voraussetzung Zahns der sechste erwählte Apostel wäre, also, unter den Aposteln beim Johannisten dieselbe Rangzahl einnahme wie in den synoptischen Apostelkatalogen Bartolomäus (s. Zahn, Einleitung II, 264). — Vers 43: Daß hier Matth. 16, 18 versteilt ist, s. Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 64. Diese Umstellung erfolgte unter der Einwirkung von Matth. 4, 18: Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον, Petrus wird sonst im Evangelium immer nur bei diesen Namen, Simon nur hier und 21, 15–17. Der Evangelist legt hier Jesus Allwissenheit bei, wie er es auch sonst tut (s. Weiß, Johanneischer Lehrbegriff S. 263 ff.). Die Anrede ist nach Maßgabe der an Nathanael Vers 47 zu verstehen (s. Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 314f.). Namentlich ist das Futurum κληθήσῃ scharf zu nehmen. Jesus erkennt Petrus und Nathanael sofort als solche, die ihm vom Vater gegeben sind“ (17, 2). ὁ υἱὸς Ἰωάννου wie 21, 15 ff. und wahrscheinlich im Hebräerevangelium Handmann a. a. O. S. 85 f. Etwas abweichend von Vs. 43 das Βαρτωνᾶ Matth. 16, 17. Offenbar sollen die ersten Jünger Jesu als Galiläer bezeichnet werden. Diese ausdrückliche Verwahrung der Heimat geschieht im Ausgleich gegen den Umstand, daß ihre Erzählung nach Judäa verlegt ist. Die Zwölfe repräsentieren ja die Blüte des galiläischen Glaubens im 4. Evangelium, vgl. den Schluß der galiläischen Erzählungen 6, 67 ff. — Nur für Philippus ist der Heimatsort angegeben, vielleicht um ihn von einem den Lesern sonst bekannten Namensvetter im urchristlichen Kreise, dem Evangelisten und sogenannten Bischof von Hierapolis zu unterscheiden durch Nennung Bethsaidas. In den Versen 46–50 sucht die Erzählung mit ihren Wechselreden, nach Zahn, Einleitung II, 553 „ihres gleichen in der erzählenden Literatur an scharfer Charakteristik der auftretenden Personen“. — Vers 46: Jesus als Josephssohn auch 6, 42 von den Juden vorausgesetzt. — Vers 47: „Die Annahme, daß Nazareth ein verachteter Ort war, ruht nicht auf einem bekannten historischen Grunde, sondern scheint ihren Ursprung der Verachtung zu verdanken, in welcher Nazareth erst später bei den Christen wegen Mark. 6, 1–6 und Luk. 4, 24. 28–40, und bei den Juden, weil Jesus dort geboren war, stand.“ (Scholten, Das Evangelium Johannes, übersetzt von Lang, Berlin 1867 S. 364.)

Vers 48 und 49: Ueber den Isrealiten ohne Falsch, sowie über die Möglichkeit symbolischer Deutungen des Feigenbaums s. Späth a. a. O. S. 321 und 315 f. — Verse 50 und 51: Nathanael bekennt schon hier, was Petrus erst 6, 69, Thomas erst nach der Auferstehung 20, 28 bekennt. Zu beachten ist, daß das Bekenntnis des Nathanael



auch mit dem des Täufers Vers 34 zusammenfällt. Zuviel hineinzulegen verbietet aber schon die Anrede Rabbi (vgl. Vers 39) und das Eintreten von κύριε von 13, 13 an. Auch O. L. in Hilgenfelds Zeitschrift 1873. S. 100 findet hier ein „Hinausgehen über das rein jüdische Messiasbekenntnis der früher berufenen Jünger“. — Vers 52 klingt die Antwort Jesu an Kaiphais Matth. 26, 64, auch wenn das ἀπ' ἄρτι, das Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 65 verteidigt, im 4. Evangelium nicht ursprünglich sein sollte.

Die Tempelsäuberung 2, 13—22. Tatianus Diatessaron ging von der Voraussetzung aus, diese Tempelreinigung sei mit von den Synoptikern erst später berichteten (Matth. 21, 12 ff. und Parallelen) identisch und entschied in chronologischer Hinsicht für ihre Stellung bei den Synoptikern (Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanons I, 180. 254). — Wernle, Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft I (1900) S. 5 nimmt an, daß die Tempelreinigung im 4. Evangelium an den Anfang der evangelischen Geschichte gesetzt ist, „einzig wegen des 2, 19 gedeuteten Wortes“ und des Lichtes, in das dies Wort als Vorhersagung die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem von vornherein stellt.

Der Kranke in Kapernaum 4, 43—54. Schon Strauß, Leben Jesu I, 684 ff. (4. Aufl.), will Vers 44 nichts davon wissen, daß die πατρίς Judäa wäre. Der Evangelist habe aus zufälliger Reminiscenz das ihm überlieferte Dictum, ohne seine Veranlassung zu kennen, untergebracht „auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas bestimmtes gedacht haben dürfte“. Ähnliche Reminiscenzen liegen nach Strauß 13, 16. 20. 14, 31 vor. Nach Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 276 würde Vers 44 nur ein vom Evangelisten mit Benutzung eines synoptischen Spruches gegebenes Gesamturteil sein über Jesu Wirken in Galiläa, das der Evangelist als ein selbstgewähltes Dunkel bezeichnen würde. Das würde recht gut stimmen zu der Art, wie der Johannist die galiläische Wirksamkeit Jesu immer behandelt, und der Evangelist damit überhaupt begründen, warum er den Schwerpunkt der Wirksamkeit Jesu von Galiläa nach Judäa verlegt und Galiläa so oberflächlich behandelt hat; allein die Schwierigkeit von dieser Auslegung des Vers 44 angesichts von Vers 45 läßt Weizsäcker unaufgeklärt. Sind die Synoptiker hier parallel, so hat der 4. Evangelist das Wort Jesu jedenfalls willkürlich umgedeutet, da πατρίς bei den Synoptikern durchaus nicht Galiläa überhaupt, sondern nur Nazareth bezeichnet. — Vers 46: Diese Rückverweisung auf 2, 1 ist eines jener nicht seltenen Selbstzitate, die sich durch das ganze 4. Evangelium hinziehen. Vgl. die Beispielsammlung zu 21, 20 bei M. Eberhardt, Evangelium Johannes, Kap. 21, Leipzig 1897 S. 78. — Vers 49: Die Art, wie der Evangelist den Hofbeamten sein schon Vers 47 ausgesprochenes Begehren ohne jede Bekümmernis um die Antwort Jesu wiederholen läßt, entspricht dem Verhalten der Mutter Jesu in Kana

2, 3. 5. — Vers 50: ἐπίστευσε τῷ λόγῳ ὃ εἶπεν findet Baur, Kanonisches Evangelium S. 241 die „Pointe“ dieser Erzählung; diese Auffassung beruht auf der Annahme, πιστεύειν τῷ λόγῳ bedeute hier so viel wie πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ in Vers 41. Derselbe Irrtum noch übertrieben bei Luthardt I, 428. — Vers 54: Die Worte der Stelle verkehrt wiedergebend sieht Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 277 hier eine jedenfalls sehr kleinliche Berichtigung der Synoptiker; ähnliches bei Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 159 f. Bei der entsprechenden Stelle 2, 11 hat man schon in sehr alter Zeit nur Auseinandersetzung mit den chronologischen Voraussetzungen der Synoptiker gesehen (s. Eusebius KG. III, 24, 11), womit es in der Tat seine Richtigkeit haben könnte. (Vgl. hiezu oben S. 131).

Die Speisung der Menge, 6, 1—13. Wie später bei der Salbung 12, 3 ff. ist hier von den Synoptikern besonders die Parallele des Markus benutzt, 6, 32 ff. — Vers 1: Das bei der Ueberfahrt vorausgesetzte Schiff taucht nachher Vs. 17 auf; und doch hält Meyer zu der Stelle fest an der Beziehung des ἀπῆλθεν auf Jerusalem. Die von der synoptischen Bezeichnung des Sees von Genesareth (Luk. 5, 1) das galiläische Meer (Mark. 1, 16, Matth. 15, 29) abweichende „See von Tiberias“ (hier und 21, 1) gilt bei den Auslegern als die im griechischen Auslande übliche, was Holtzmann, Handkommentar IV, 86, B. Weiß zu Meyer 8. Aufl. S. 230 mit Pausanias V, 7, 3 (λίμνη Τιβεριάδος) belegt, Zahn, Einleitung II, 543 mit Ptolomäus V, 16, 4. Weiteres siehe bei Eberhardt S. 23, wo auch auf die Bezeichnung des Sees nach der Lage von Tiberias daran schon bei Josephus hingewiesen wird Bell. Jud. III, 3, 5 (III, 57 nach Nieses und Nabers Paraphrasierung des Textes) ἡ Τιβεριάδος λίμνη und IV, 8, 2 (IV, 456 Niese und Naber) ἡ λίμνη ἡ Τιβεριέων. — Vers 3: Der Berg wie Mark. 6, 46 (Matth. 14, 23). Nach Volkmar, die Evangelien S. 244, hat der Evangelist „den Berg“ des Markus mit völligem Verständnis seiner symbolischen Bedeutung (Mosesberg) beibehalten und gedenke daher V. 31—49 in der folgenden Redebehandlung des alten Vorgangs in der Wüste. — Vers 4: Der Evangelist konnte das Wunder nicht geradezu auf den Passahabend verlegen, denn zu dieser Zeit gehörten die hier gegenwärtigen Scharen nach Jerusalem. Sollte hier das Passah nicht stehen mit Rücksicht auf das kapernaitische Gespräch und seine Anspielungen auf das Abendmahl? — Vers 5: Bei der ganz abrupten, alle Motivierung überspringenden Art, wie der Evangelist nun das Wunder der Speisung einführt, handelt es sich um die Selbstherrlichkeit Jesu, die er überhaupt stets wahrt, wo er Jesus als Wundertäter zeigt (schon 2, 3 ff., 4, 46 ff., 5, 6). — Vers 7: Daß hier Philippus sagt, was bei Markus die Jünger überhaupt sagen, ist für die gewöhnliche Apologetik natürlich die genaue historische Erinnerung des Johannes (z. B. bei Godet II, 456). Luthardt I, 88 hat an dem Philippus des 4. Evangeliums den Charakterzug des Bedächtigen entdeckt und findet ihn auch hier wieder: „Philippus

rechnet genau und bedenkt das allermindestens nötige; darüber kommt er garnicht zu dem Gedanken des Möglichen“. Sehr verzeihlich, wenn das „Mögliche“ hier war, 5000 Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen zu speisen. — Vers 10: Ob der Grasreichtum des Orts, der ja synoptisch ist (Mark. 6, 39), hervorgehoben ist im Gegensatz zum „Wüsten“-Schauplatz des Mannawunders (Vers 31, 49), wie Thoma in Hilgenfelds Zeitschrift 1876 S. 361 behauptet, kann nur dahingestellt bleiben. Auch die Formel *ἑμοίως καὶ* (vgl. 1. Kor. 11, 25) soll nach Thoma der Charakterisierung der Speisung als Abendmahl dienen.

Die Wanderung auf dem See. 6, 14—21 bis Vers 14. Diese kleine Erzählung vom Seewandeln, die im weiteren Verlauf des 6. Kapitels ganz fallen gelassen wird, hat im wesentlichen keine andere Bedeutung als den von den Synoptikern gebotenen Uebergang von der Speisung auf die Rede zu bilden. Es wird deshalb auch scheinbar steigend, in Wirklichkeit aber doch ganz flüchtig vorübergehend erzählt. Während es bei den Synoptikern ein Befehl Jesu ist, der die Jünger zur Einschiffung veranlaßt (Mark. 6, 47, Matth. 14, 23 f.), hält sich unser Evangelist nicht damit auf, die Trennung der Jünger von Jesus zu motivieren. — Ganz gegen den Geist des 4. Evangeliums sieht hier Luthardt I, 485 die „lebhafteste Aeüßerung des Enthusiasmus“. Dem Evangelisten ist es die lebhafteste der Beschränktheit, von der freilich nicht zu reden Luthardt allen Grund hat. — Vers 15: Jesus entzieht sich den jüdischen Gläubigen, denen er nicht traut, vgl. zu 2, 24 und zu 7, 30 *μόνος*: ein Motiv erfindet Origenes in Joannem XXVIII, 18 p. 399 C., indem er dieses *μόνος* mit dem *μετὰ τῶν μαθητῶν* 11, 45 kontrastiert. — Vers 16—21 führt de Wette, Einleitung in das Neue Testament (5. Aufl.) S. 199 neben 12, 1—8 als das Beispiel einer Erzählung an, der kein dogmatischer Zweck untergelegt werden kann. — Vers 19: Der Genauigkeit der Zahlenangabe (und der ähnlichen 21, 8) gesteht Jülicher, Einleitung (3. Aufl.) S. 333 nicht mehr Wert zu, als etwa der Angabe des Josephus über die Entfernung des Berges, auf den Bileam von Baluk geführt wurde, vom Lager der Israeliten (Antiqu. IV, 112. Vol. I, p. 223 ed. Naber).

Das Petrusbekenntnis, 6, 66—71: Hier entdeckt Jülicher a. a. O. S. 362 eine im 4. Evangelium isoliert „bescheidene Konzession an die überlieferte Geschichte“ und ihre Schätzung der Apostelwürde. Es hängt aber diese Entdeckung nur mit den selbstgeschaffenen Schwierigkeiten zusammen, die sich Jülicher mit seinen Annahmen über den Umfang der johanneischen Jüngerbegriffe in der Passionsgeschichte geschaffen hat. — Vers 66: Diese Jünger sollen die 72 Luk. 10, 1 gewesen sein und darunter auch Markus und Lukas (Epiphan. haer. 51. 6. 11). — Vers 67: Erste, im Evangelium nicht vorbereitete Erwähnung der Zwölf, deren Erwählung auch Vers 70 vorausgesetzt wird (s. auch 20, 24). — Vers 70: Dieser Stelle entsprechend wird man auch die übrigen Stellen des 4. Evangeliums, die von der Jüngerwahl mit

dem Ausdruck ἐκλεγῆσθαι sprechen (13, 18. 15, 16. 19) am natürlichsten auf die Wahl der Zwölf oder die eigentliche Apostelwahl beziehen. — Vers 71: Dieser Vater des Judas, Simon Ischarioth, ist nur dem 4. Evangelium bekannt (vgl. auch 13, 2. 26) und ihm und nicht nur dem Judas ist der Beiname Ἰσκαριώτης auch 13, 26 (weniger gut bezeugt 13, 2. 12, 4) beigelegt, was übrigens den Evangelisten nicht hinderte, sich gelegentlich auch an den synoptischen Brauch zu halten und Judas selbst so zu nennen, was er 14, 22 jedenfalls, vielleicht auch 12, 4 tut. Statt Ἰσκαριώτου hat sich an der vorliegenden Stelle in  $\kappa$  und einigen anderen Handschriften ἀπὸ Καριώτου erhalten (in D auch bei 12, 4. 13, 2. 26. 14, 22) und schon Tischendorf Editio octava, sprach die Vermutung aus, diese LA. möge die richtige sein — als Uebersetzung „Mann von Karioth“ des semitischen Originals der Bezeichnung. So auch noch Zahn, Einleitung II, 561. Diesem kann man für den vorliegenden Fall als möglich vielleicht zugeben, daß sich bei ihm dem 4. Evangelisten eigentümliche Kunde erhalten hat, sowohl in Hinsicht auf den Vater des Judas, als auf seine Herkunft aus einem judäischen Ort Kerioth. — Vers 71: „Obwohl er einer von den Zwölfen war“. Die Zwölf sind hier als die von Christus selbst Erwählten (Vers 70) charakterisiert als der feste Kern der wahren Kirche im Unterschied von den unbeständigen, nicht durch eigene Wahl Christi der Kirche zugewachsenen Anhängern (μαθηταὶ im weitern Sinne Vers 66). Die Stelle setzt sich aber mit der Tatsache auseinander, daß selbst dieser Kern einen Verräter und Apostaten enthält. Mit Ausnahme dieses Einen jedoch drücken die Worte des Petrus den Sinn der Zwölf aus. Unter ihnen besteht der „Wille“ (vgl. Vers 67), kraft dessen einige Jünger abfallen (Vers 66) nicht.

Die Salbung in Bethanien, 12, 1—8. Jedenfalls eine der Stellen, in denen die unmittelbare Abhängigkeit der johanneischen Erzählung von der synoptischen Tradition (Mark. 14, 3 und Luk. 7, 38) besonders augenscheinlich ist, wobei noch die höchst unglückliche Konfusion der Haupt- und Fußsalbung dieser beiden Stellen auffällt (vgl. Holtzmann im Handkommentar IV, 143 zu Joh. 12, 3). Hiezu kommt noch die wahrscheinliche Vermutung, daß πιστική als Bezeichnung der ἀρεδός die Johannes mit Markus gemein hat, aus einer doch wohl auf dem Boden der synoptischen Textüberlieferung passierten Textverderbnis hervorgegangen sei (ursprünglich σπειστική oder σπι-κᾶτη). Vgl. E. Nestle, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1902 S. 170 f.

Der Einritt in Jerusalem, 12, 12—15. Der Widerspruch zu den Synoptikern, daß Jesus Vers 14 selbst das Eselchen findet, löst sich für Origenes nach den in Johannes X, 18 p. 193 A. C. ausgesprochenen Grundsätzen durch allegorische Interpretation.

Die Fußwaschung, 13, 1—20. Hier taucht zum ersten-



mal und am schroffsten der Widerspruch des 4. Evangeliums mit den Synoptikern in Hinsicht auf die Datierung des Todestages Jesu auf, und insofern ist diese Stelle der Hauptsitz jenes Widerspruchs, wiewohl sie selbst dem Blick des unbefangenen Lesers zu Anstoß und Bedenken wenig Anlaß zu bieten scheint. Nachdem der Evangelist mit der Zeitbestimmung „vor dem Passahfest“ seine Leser sofort in die Zeit versetzt hat, die ihm als die irdische Endzeit Jesu bekannt ist, kündigt er die folgende Erzählung als einen weiteren Erweis an, daß seinem Jesus der Charakter eigne, die Gottesliebe zu offenbaren. Vers 1 hat Ueberschriftart an sich, insofern er den Gesichtspunkt angibt, unter dem der Evangelist die letzte Folge seiner Erzählung betrachtet wissen will. Sie soll Jesus durch sein Gebahren im engsten Kreise der Seinen, d. h. seiner Apostel, noch am Vorabend seiner Passion als den stets sich gleichbleibenden Offenbarer der Gottesliebe erscheinen lassen. Der Evangelist tritt in die Passionsgeschichte mit dem letzten Zusammensein Jesu und seiner Apostel. Dies ist das Thema von Kap. 13—17. — „Pridie festi“ also am 13. Nisan s. Hilgenfeld Theologische Jahrbücher 1849 S. 270. Auch Rückert, Das Abendmahl S. 26 und noch B. Weiß zu H. A. W. Meyers Kommentar 8. Aufl. S. 541. Daß hier an den 14. Nisan nicht zu denken ist, s. auch Keim, Geschichte Jesu V. Nazara III, 462. Daß keinerlei Widerspruch zwischen der Abendmahlserzählung der Synoptiker und dem 4. Evangelium in Hinsicht auf die Datierung dieses Mahles besteht, will auch E. Graf, Bemerkung über Joh. 13, 1—4 (Theolog. Studien und Kritiken 1867 S. 741—748) zeigen. — Ueber die Verse 2—11 erzählte Fußwaschung greift die Beziehung ἡγάπησε allerdings hinaus, nur darf diese Erkenntnis nicht zu irgend welcher Ueberspannung dieser Beziehung mißbraucht werden, die schließlich die Beziehung des ἡγάπησε auf die Fußwaschung überhaupt mit Verdeckung bedroht.

Von diesen größeren Vergleichspartien abgesehen handelt es sich immer nur um einzelne in den völlig abweichenden Zusammenhang des 4. Evangeliums eingesprengte Elemente der synoptischen Tradition. Doch liegt bei der Leidens- und Auferstehungsgeschichte in der Tat für eine ganze Periode der evangelischen Geschichte eine, in ihrer ganzen Anlage, in ihrem ganzen Grundriß parallele Erzählungsreihe beiderseits vor. Es fällt vor allen Dingen, mindestens nachdem der Evangelist Jesus in den Abschiedsreden K. 13—17 noch die letzten Geheimnisse seiner Selbstdarstellung und seiner Sendung in aller Ausführlichkeit hat aussprechen lassen von Kap. 18 an eben das eigentümliche johanneische Redeelement fort, welches im vorhergehenden Teil des Evangeliums sich so stark vordrängt und schon für sich hinreichen würde, um den Rahmen der synoptischen Geschichtserzählung vollkommen zu sprengen. Auch die johanneische Passionserzählung ist von eigentümlichen Zügen voll. Indessen hier wie an keiner andern Stelle des Evangeliums fühlt sich der Leser für längere Zeit und einen

größeren Zusammenhang auf dem Boden derselben Tradition, die uns in den Synoptikern vorliegt.

Die naiv-intime Art, wie Herder vom johanneischen Evangelium redet (Von Gottes Sohn, der Weltheiland 1797), läßt ihn auch nicht am Eindruck vorbeigehen, den Johannes empfunden haben müßte, als er in den alten Evangelien die Geschichte Matth. 20, 20 ff. las, und nicht an der Frage wie er sich dazu in seinem Evangelium gestellt. Herder entdeckt nun hier „einen der zarten Züge des Evangeliums Johannes. Man halte die alte Evangelien sage (Matth. 20, 20—28) mit dem zusammen, was sein Christus (Joh. 13—16) spricht, so wird man die edelste Art bemerken, einen Fehler jüngerer Jahre, der auf seiner Mutter, auf seinem und seines hinweggeschiedenen Bruders Namen haftete, hinwegzutun.“ (Sämtliche Werke Religion. Theol. XI, 368, Karlsruhe 1829).

Inwiefern das johanneische Evangelium die reife Frucht der schon von den Synoptikern angelegten Entwicklung der Anschauung von der Person Jesu, s. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 206.

Das johanneische Evangelium „könne nur aus einer schriftstellerischen Benutzung und freien Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffes erklärt werden“. Hilgenfeld, Die Evangelien S. 325.

„Die ersten drei (Evangelisten) legen die äußern Tatsachen zugrunde und lassen uns in diesen eine höhere Bedeutung erkennen. Der vierte geht von der innern Bedeutung der Geschichte, oder wie man zu sagen pflegt von der Idee aus und läßt von da aus Auswahl und Darstellung der Geschichte bestimmt sein.“ (Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 167).

„Der Unterschied zwischen dem 4. Evangelisten und den Synoptikern besteht gerade darin, daß der erstere ein „Leben Jesu“ bietet, während die Synoptiker von seiner öffentlichen Wirksamkeit berichten“. (A. Schweizer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu. 2. Heft, Tübingen und Leipzig 1901 S. IX.)

Das Hauptargument gegen die Erklärung des johanneischen Evangeliums aus dem Zweck einer Ergänzung der Synoptiker bleibt allerdings (wie z. B. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896 S. 45 wiederholt) der Raum, der darin der Leidensgeschichte zugestanden ist.

Schon die synoptischen Evangelien sind ein religiöser Extrakt aus dem wirklichen Leben Jesu. Das 4. Evangelium ein noch sublimierterer.

#### d) Die „Ergänzungshypothese“.

Der ganze Gesichtspunkt der Ergänzung ist auf das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern nicht anwendbar, sofern ihnen beiden zu viel gemeinsam ist, man also gar nicht so allgemein sagen kann, daß das johanneische Evangelium nachbrächte, was die Synop-

tiker vermissen ließen. Auch würde dasjenige Evangelium, welches in Wahrheit das planvollste ist, nach dieser Ansicht überhaupt gar keinen eignen Plan haben, sondern die Erklärung seines Ganges ganz außerhalb seiner selbst finden, nämlich im Plane der Synoptiker. Daran ist einfach nicht zu denken, und so denkt denn in strenger Weise gegenwärtig kaum noch jemand daran, das Evangelium nach Johannes aus der Absicht einer Ergänzung der synoptischen Evangelien zu erklären. Allein es ist erstaunlich, wie sehr diese unmögliche Ansicht oder wenigstens ihre Gedankenvoraussetzung noch nachwirkt. Auch wo man an sie selbst nicht mehr denkt, ja sogar die Auffassung des johanneischen Evangeliums als der Ergänzung der synoptischen Evangelien geradezu bestreitet, bleibt man doch dabei, daß das 4. Evangelium die synoptischen Evangelien in den Händen seiner Leser voraussetze, eben darum sogar deren Erzählung geradezu berichtige, im ganzen sie aber bestätige und manches nur berühre, wovon es annehme, daß es vollständiger den Lesern aus den Synoptikern bekannt sei.

In der Ergänzungs- und Bestätigungshypothese taucht in der Hauptsache nur die alte Sage von Johannes als Zusammensteller des Kanons schüchtern wieder auf (vgl. auch Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 944 ff.).

Wie kann aber ein Evangelist die Absicht haben, andere historisch zu berichtigen (wie Weizsäcker z. B. bei 3, 24 mit Rücksicht auf die Synoptiker annimmt S. 277) und an der Richtigstellung eines Worts wie des 16, 4 erwähnten bei anderen etwas aussetzen (s. Weizsäcker S. 280), wenn er selbst mit den Reden Jesu namentlich mit der Stellung einzelner Sprüche so frei schaltet, wie Weizsäcker S. 279 ff., zu 15, 18 ff., 8, 31 ff. zeigt? Er begeht ja selbst, was er an anderen „berichtigt“. Auch Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland (1797) (sämtliche Werke zur Religion und Theologie, Bd. XI, Karlsruhe 1829 S. 351 ff.) huldigt auf seine Weise dieser Meinung: Johannes kannte die ältesten Verhältnisse der Christengemeinden in Palästina bestimmt, aber unter Heiden, zu welchen dann das Evangelium gelangt war, unpraktisch. „Da schrieb Johannes sein Evangelium und erläuterte nicht nur, sondern läuterte selbst die palästinische Evangelien-sage. Er wiederholte nicht, was in ihr gesagt war: denn sie sollte fortgelten. Apostolischen Ursprungs enthielt sie die älteste Ansicht der Dinge, und Johannes selbst war ihr Zeuge. Aber aus ihr hob er seinen Christus als Heiland der Welt hervor.“ (S. 357). Die alten Evangelien wollte Johannes „nicht verdrängen, sondern erklären, bestärken, ergänzen“. Nur daß man auch dies Ergänzen nicht dahin deute, als ob das Joh.-Evangelium Nachbleibsel, Einschleibsel, Paralipomenen liefere; von solchen hat sich Johannes rein und schlicht losgesagt mit der mächtigsten Hyperbel, die je ein Buch schließen kann. (Joh. 21, 25.) „Sein Evangelium ist ein ganzes und eigenes

Werk, nach einem festen Plan, in der bestimmtesten Ordnung, mit abgewogener Regelmäßigkeit aller Teile verfaßt und mit dem Siegel der Wahrheit von innen und außen bekräftigt (Joh. 21, 24)“ (S. 370).

Mit nicht viel Geist wird die Annahme einer Ergänzung vorgetragen noch von Joh. Riggenbach, Zeugnisse S. 8, der selbst die johanneischen Reden unter die Rubrik bringt (S. 11 f.). An dieser Hypothese hängt auch Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 154 ff., der nicht von schriftstellerischer Abhängigkeit des 4. Evangelisten von den drei ersten wissen will, aber sie darin beständig „bestätigend“ vorausgesetzt sein läßt, und zwar so, daß Johannes die Ewigkeit in das von den Synoptikern gelieferte Bild der Zeit hineinzeichnet (S. 183, 194). Das 4. Evangelium gebe allerdings ein einseitiges Bild von Jesu Wirken. Aber als vollständig ist es auch nicht gemeint. „Denn es setzt ja die ersten drei voraus und es will nur unter dieser Voraussetzung verstanden sein und es soll nur in Verbindung mit diesen aus ihm ein Bild gewonnen werden.“ (S. 199.)

Von der eigentlichen Ergänzungshypothese (wobei der 4. Evangelist seine Absicht auf Ergänzung der Synoptiker gerichtet hätte) sind jedenfalls zu unterscheiden alle Ansichten, welche im 4. Evangelium eine tatsächliche und absichtliche Ergänzung der im allgemeinen die Synoptiker beherrschenden Tradition finden, die in den Synoptikern nur soweit durchblickt, daß sie sich mit oder ohne Bewußtsein der Synoptiker als ein zum Verständnis ihrer Erzählung unentbehrlicher Hintergrund kund tut. In diesem Sinne hat besonders Paul Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890 S. 5. 43 ff., 256 im 4. Evangelium die „notwendige Ergänzung des synoptischen Typus“ der evangelischen Geschichte nachweisen zu können geglaubt. Vertreter der eigentlichen Ergänzungshypothese sind bis zu der Absurdität fortgegangen, daß die Synoptiker in Erwartung ihres zukünftigen Ergänzers ihre Werke geschrieben haben sollen. So Hengstenberg gegen den sich P. Ewald a. a. O. S. 177 f. wendet.

Zahn, Einleitung in das Neue Testament II 531 gilt die Bestimmung der Ergänzung der Synoptiker als „Hauptzweck“ des 4. Evangeliums für eine schon durch 20, 31 ausgeschlossene Unterschiebung. Wie er denn in der Hauptstelle, in welcher er die verschiedenen Verhältnisse zusammenstellt, welche sich der Evangelist zu den Synoptikern gibt (S. 504 f.), sehr charakteristischer Weise das Wort „ergänzen“ vermeidet, ihm ausweicht. Nur S. 531 braucht er es, wo er sich im voraus gegen jede ihm mißliebige Konsequenz daraus verwahrt hat: „daß er tatsächlich die älteren Evangelien ergänzte.“

Bei Aufstellung der Ergänzungshypothese zur Erklärung des Verhältnisses des 4. Evangelisten zu den Synoptikern wird es vor allem auf eine strenge Verständigung über den Begriff der Ergänzung ankommen. Ganz bedenklich, d. h. den Streit um die Frage nur verwirrend



ist z. B. der Wernlesche Begriff (Die synoptische Frage S. 248), bei welcher „ergänzen“ im Unterschied von „verdrängen“ so viel heißen soll als „durch eine höhere geistige Darstellung überbieten“. Dafür hat dann eben wieder Wernle vom Standpunkt „moderner“ Theologie eine schroffe Durchführung der Ergänzungshypothese geliefert, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* I (1900) S. 52 ff., wo es heißt: „Was er (der Verfasser des 4. Evangeliums) schrieb, will ganz als Ergänzungsschrift betrachtet werden, die durchaus das Frühere als bekannt voraussetzt und bloß richtig beleuchten will. Es ist ein theologischer Kommentar zu den Synoptikern, der den Lesern derselben die richtige höhere Auffassung Jesu an die Hand gibt.“ (S. 53.) Ähnliche Vorstellungen scheinen Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 4 S. 337 3. Aufl. vorzuschweben.

Die einseitigste, konsequenteste und darum auch absurdeste Durchführung der Ergänzungshypothese zur Erklärung des Verhältnisses des Johannes zu den Synoptikern liefert (wenigstens an Matthäus) A. Resch, *Außerkanonische Parallelen zu den Evangelien* III (Leipzig 1896/97) S. 35, in dem er das ganze Evangelium aus „Fragmenten“ komponiert sein läßt, die sich zu den Synoptikern (insbesondere Matthäus s. S. 40) „ergänzend“ verhalten, was einen solchen Konfusionsrat wie ihn natürlich nicht hindert im überschwänglichsten Stil den „Einen Guß“ in dem „Alles“ im 4. Evangelium fließen soll, zu preisen (S. 35).

Die modernen kritischen Bedenken gegen die Ueberlieferung der evangelischen Geschichte im 4. Evangelium haben im allgemeinen die Aussicht darauf verlegt, absonderlich viel echte „Herrenworte“ in diesem Evangelium zu finden. Neben diesen allgemeinen Verzicht stellte sich unter den theologischen Interpreten die tröstliche Kuriosität ein, daß ausnahmsweise doch gerade das genannte Evangelium besonders authentische Herrenworte zu liefern schien, natürlich da, wo sich die Deutung dieser Worte mit ihnen selbst in Widerspruch zu befinden schien, wie z. B. 7, 38 mit 39, 21, 18 mit 19. — So M. Eberhardt, *Evangelium Johannes* Kap. 21, Leipzig 1897 S. 61, der selbst seinen auf diesem Wege gewonnenen Fund S. 59 f. mit Genugtuung bucht. Wären nur Fälle der Art etwas anderes als besonders charakteristische Beispiele der Verirrungen theologischer Exegese! Jedesmal ist dabei der mißdeutende Evangelist auch der einzige Zeuge für das angeblich mißdeutete Wort. Unter solchen Umständen wird kein gerader Verstand darauf verfallen, mit der „Ueberlieferung“ eines solchen für sich sonderlich viel Staat zu machen, überhaupt sich auf Spekulationen über das Verhältnis der gegebenen Interpretation zur problematischen „Ueberlieferung“ zunächst werfen, und wird also die Interpretation gelten und die „Ueberlieferung“ daneben auf sich beruhen lassen, jedenfalls nicht geneigt sein ihr absonderlich zu huldigen. Anders der Verstand theologischer Leser der Evangelien. Diese sind auf der Jagd nach „Herrenworten“, die sie hernehmen, wo sie sie herkriegten, bei den Synoptikern mit

ihrem Willen, und wo dies nicht geht, wie beim 4. Evangelium, auch gegen den Willen des Evangelisten. Dafür mag dieser sich über die Dahingabe seines Ansehens als Auslegers von „Herrenworten“ trösten. Denn er wird nun sogar noch etwas besseres: der lautere Kanal für solche Worte, vielleicht — wer weiß — noch lauterer als die „Synoptiker“. Wenigstens widerspricht ihm als überlieferndem Kanal niemand, außer ihm selbst, was bei den Synoptikern bekanntlich recht anders ist, die als „Kanäle“ sich untereinander selbst das Wasser trüben.

Von den vermeintlichen Korrekturen, welche der Verfasser der johanneischen Geschichtserzählung den Synoptikern zuteil werden läßt, ist es im Grunde eine einzige Stelle, auf welche man sich hier berufen kann. Sie hat von Alters her in der Bestimmung des Verhältnisses des vierten Evangeliums zu den Synoptikern große Bedeutung gehabt und ist in dieser Hinsicht von uns schon ein paarmal gestreift worden. Es ist 3, 24. Bekanntlich datieren die Synoptiker das erste öffentliche, auf die Taufe durch Johannes folgende Auftreten Jesu von der Gefangennehmung des Täufers ab. „Nachdem Johannes gefangen gesetzt war, kam Jesus nach Galiläa, die frohe Botschaft Gottes verkündend“, sagt Mark. 1, 14 und entsprechend Matth. 4, 12, nachdem die Versuchung in der Wüste gegen das Tote Meer zu erzählt ist. Nachdem er (Jesus) gehört hatte, daß Johannes gefangen gesetzt sei, zog er sich nach Galiläa zurück“ usw. Auch der vierte Evangelist läßt Jesus unmittelbar nach der Taufe, mit Uebergang der Versuchung, die er nicht hat, sich nach Galiläa begeben 1, 44, hier das Wunder zu Kana vollbringen 2, 11, dann 12, 13 f. in Jerusalem die Tempelreinigung, worauf ebendasselbst das Gespräch des Nikodemus stattfindet 3, 1 ff. Hierauf heißt es 3, 22 ff.: „Darnach kam Jesus und seine Jünger in das jüdische Land und er hielt sich dort mit ihnen auf und taufte. Es war aber auch Johannes taufend in Aenon bei Salem, weil dort reichlich Wasser war, und sie kamen herbei und ließen sich taufen. Denn Johannes war noch nicht in das Gefängnis geworfen — (οὐπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης)“, worauf der Evangelist dem Johannes einige Worte in den Mund legt, welche sein Verhältnis zu Jesus darlegen und mit welchen er nun auch im 4. Evangelium verschwindet. Dieses Evangelium läßt mithin Jesus längere Zeit vor der Gefangennehmung des Täufers auftreten und setzt eine Periode gemeinschaftlichen Wirkens beider nebeneinander voraus. Wenn der Evangelist ausdrücklich die hierbei gemachte historische Voraussetzung hervorhebt und seine Darstellung gegen die Annahme wahr, daß der Täufer schon vor dem Auftreten Jesu im Gefängnis gewesen sei, so ist es allerdings klar, daß dies gegen die abweichende Darstellung der Synoptiker gerichtet ist, daß die Bemerkung 3, 24 mit dem bestimmten Bewußtsein ihrer hier entgegenstehenden Tradition gemacht wird, kurz, die Synoptiker hier zurecht- und zurückgewiesen werden. Vielleicht gibt es im vierten Evangelium noch eine zweite Stelle, welche man als solche bewußte und absichtliche Zurechtweisung der Synoptiker auffassen kann. Sie findet sich 16, 4 in der Abschiedsrede Jesu an seine Jünger in Jerusalem. Es handelt sich in diesem Abschnitt der Rede um die Verfolgungen, welchen die Jünger Jesu nach seinem Hingang ausgesetzt sein sollen und zuletzt 16, 2 f. ist die Rede gewesen von ihrem Ausschluß aus den Synagogen. Hier nun eben heißt es weiter: „Allein das habe ich euch gesagt, damit ihr, wenn die Stunde kommt, daran denkt, daß ich es euch gesagt habe. Ich habe es euch nicht von Anfang gesagt, weil ich ja bei euch war. ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην.“ Man kann auch in diesen Worten eine ausdrückliche Abweisung der synoptischen Erzählung sehen. Denn Matthäus wenigstens läßt Jesus Voraussagungen dieser Art, namentlich die der ihnen künftig drohenden Züchtigungen in den Synagogen bei viel früherer Gelegenheit, schon in der an die Apostel bei ihrer ersten Aussendung gehaltenen Rede in Galiläa, geben Matth. 10, 17. Somit hätten wir zwei Fälle, in welchen das vierte Evangelium sich ausdrücklich gegen die abweichende Darstellung bei den Synoptikern verwahrt. Weitere gibt es aber nicht. Wie sollen diese Fälle uns beweisen, daß der vierte Evangelist im allgemeinen

von der Geltung der synoptischen Erzählung bei seinen Lesern ausgeht und sich im ganzen bestätigend dazu verhält? Die sehr einfache Argumentation, deren man sich dabei bedient, lautet folgendermaßen: Indem der Evangelist die Synoptiker an diesen Stellen korrigiert, bestätigt er sie im übrigen. Allein man kann die Dinge nicht willkürlicher und dem Tatbestand mehr zuwider auffassen. Nicht willkürlicher: denn woher will man denn hier dem Evangelisten ein besonderes Interesse an der Erzählung der Synoptiker unterlegen? Zunächst sind diese Stellen doch nichts anderes als Abweisungen der abweichenden Darstellung der Synoptiker, bei welchen an ein anderes Interesse des Verfassers nicht zu denken ist, als an das für seine eigene Darstellung. Diese verwahrt er gegen eine ihm bekannte, abweichende Tradition, aber es ist absolut willkürlich, wenn man sagt, er berichtige die abweichende Tradition, falls damit eine um ihrer selbst willen an dieser Tradition vorgenommene Berichtigung gemeint ist. Gerade eine solche Absicht ist ja hier mit keinem Worte angedeutet. Die Abweisung der abweichenden Tradition erfolgt völlig stillschweigend, was doch natürlich Ausdruck eines um ihrer selbst willen beim Evangelisten vorhandenen Interesses an der abweichenden Tradition nicht ist. Ihm aber ein solches Interesse hier unterzuschieben, ist nicht nur völlig willkürlich, sondern es hat auch die augenscheinlichsten Tatsachen gegen sich. Wäre es nämlich richtig, daß Stellen wie 3, 24., 16, 4 als gelegentliche Berichtigungen einer vom Evangelisten sonst vorausgesetzten und aufrechterhaltenen oder bestätigten Tradition aufzufassen wären, so müßte dieses Interesse an den Synoptikern im Evangelium durchgeführt sein, d. h. bei jeder, oder doch bei jeder bedeutsamen Abweichung von der Geschichtserzählung der Synoptiker, müßte im 4. Evangelium eine solche Berichtigung erfolgen. Eben daran ist aber gar nicht zu denken. Wie stark im ganzen und im einzelnen diese Abweichung ist, darüber herrscht ja kein Zweifel. So hätte es denn dem Evangelisten, wenn er wirklich mit seinem Werke die von ihm sonst anerkannte Erzählung der Synoptiker zu berichtigen im Sinne gehabt hätte, an Gelegenheit dazu nicht gefehlt. Er hat überhaupt über den Schauplatz der Wirksamkeit Jesu eine ganz andere Vorstellung wie die Synoptiker, er setzt die Apostelberufung zum Teil, die Erteilung des Namens Petrus an Simon ganz anders an, ebenso ganz anders die Tempelreinigung Kap. 2, den Todestag Jesu 12, 1. 13, 1 und dergleichen mehr. In keinem dieser Fälle läßt er durch eine ausdrückliche Hervorhebung der hier bestehenden Differenz das Interesse einer Korrigierung der Synoptiker hervortreten. Mit Ausnahme der einzigen Stelle 3, 24 und allenfalls noch 16, 4 ignoriert er sie vollkommen auch wo er ihnen widerspricht.

Th. Zahn gibt nicht nur Einleitung II, 504 prinzipiell und wenigstens für „kleine bei den Synoptikern untergelaufene Ungenauigkeiten“ „Berichtigungen“ durch Johannes zu, sondern für ihn selbst erweisen sich solche Berichtigungen immerhin als wichtig genug um ihre besondere Evidenz zu betonen. So ist die Auffassung des  $\pi\alpha\theta\epsilon\omega\nu$  18, 13 als „Berichtigung“ der Synoptiker eine unentbehrliche Voraussetzung der ganzen harmonistischen Zurechtlegung des Verhältnisses des Johannes zu den Synoptikern an dieser Stelle (a. a. O. S. 508, 513). — Schon das ganze Reden von Korrekturen des 4. Evangelisten an den Synoptikern setzt ein ganz falsches Interesse an den Synoptikern bei ihm voraus. Ihm ist an solchen Stellen lediglich an seiner Freiheit im Verhältnis zu den Synoptikern gelegen, gar nicht an ihrer Richtigkeit, die er noch gar nicht voraussetzen hat.

Noch einen andern indirekten Beweis außer den vermeintlichen Korrekturen meint man dafür zu haben, daß der 4. Evangelist die Synoptiker neben sich und in den Händen seiner Leser voraussetzt an den Stellen seines Evangeliums, welche beiläufig Begebenheiten und Einzelheiten aus der evangelischen Geschichte voraussetzend berühren, welche das Evangelium selbst nicht oder doch nicht näher erzählt, die sich aber bei den Synoptikern finden. Man glaubt das Verfahren des Evangelisten in solchen Fällen nur aus der für ihn bestehenden Voraussetzung genauerer Bekanntschaft seiner Leser mit den betreffenden Episoden aus den Synoptikern erklären zu können, die er denn damit bei ihnen voraussetze und in allen diesen Fällen bestätige. Bei dieser Auffassung der Dinge walten aber ganz ähnliche Mißverständnisse und Willkürlichkeiten ob, wie bei der falschen Verwendung von 20, 30 und 3, 24. Die Fälle, die man hier im Auge hat sind beispielsweise folgende. Dem 4. Evangelium fehlt jede Geburtsgeschichte. Jesus tritt plötzlich 1, 29 am Jordan, der Taufstätte des

Johannes auf. Aber wenn doch beiläufig angelegentlich Kap. 2 und Kap. 19 von der Mutter Jesu, 1, 46 und 6, 42 von Joseph seinem Vater, 7, 3 ff. von seinen Brüdern die Rede ist, so sei klar, daß der Evangelist die Geburtsgeschichte der Synoptiker voraussetzt, und sie nicht selbst erzähle, weil er an ihrer synoptischen Form nichts auszusetzen habe. Oder der Evangelist erzähle allerdings von der Taufe Jesu nicht, allein wenn der Täufer in dem ihm vom Evangelisten in den Mund gelegten Zeugnis für die Messianität Jesu, 1, 33 sage, er habe Jesus nicht gekannt, aber Gott habe ihm gesagt: „Der, auf welchen du den Geist sich niederlassen und bleiben sehen wirst, er ist es, der im heiligen Geiste tauft“, so sei damit doch offenbar die Taufgeschichte der Synoptiker vorausgesetzt. Oder: der Verfasser schweige freilich ganz von der Einsetzung des Abendmahls, aber wenn er zu den Juden 6, 50 ff. vom Essen seines Fleisches und vom Trinken seines Blutes rede, so setze er doch offenbar die Geschichte dieser Einsetzung voraus. Oder endlich: der Verfasser erzähle freilich nichts von der angstvollen Stunde Jesu in Gethsemane. Aber wenn er kurz vor Eintritt in die Leidensgeschichte Jesus 12, 27 ausrufen läßt: „Vater erlöse mich aus dieser Stunde!“ so setze er offenbar die Szene in Gethsemane voraus und könne sie nicht ausschließen wollen. So soll denn der Evangelist in allen diesen Fällen die synoptischen Erzählungen stillschweigend bestätigen und vorausgesetzt wissen; sein Verhalten soll sich aus Rücksicht auf die betreffenden, schon vorhandenen Aufzeichnungen in den Synoptikern erklären. Es sind bei diesem Schluß zunächst Voraussetzungen gemacht, deren gänzliche Grundlosigkeit wir schon zu erweisen Gelegenheit gehabt haben. Erstens nämlich, spielt dabei ihre Rolle, die ganz unglückliche Auffassung des 4. Evangeliums als einer Ergänzung der Synoptiker, als ob der Evangelist übergehe, was ihm bei ihnen richtig erzählt zu sein scheine und in diesem Sinne nur Nachträge zu den Synoptikern liefere. Diese Ansicht ist gänzlich verkehrt; die richtige Auffassung von 20, 30. 31 lautet anders. Diese Stelle ergibt für uns, daß freilich der Evangelist für sein Evangelium den Anspruch nicht erhebt materiell die ganze Masse über Jesus existierender Traditionen in sich zu vereinigen, aber indem er dies ablehnt, gerade gar nicht der Meinung ist, in sich unvollständig zu sein und der Ergänzung zu bedürfen, oder gar selbst die Ergänzung einer fremden Darstellung zu sein. Aber eben diese Stelle 20, 30 f. kann uns noch einen zweiten Irrtum abweisen helfen, welcher bei der hier bestrittenen Auffassung von Anspielungen unseres Evangeliums auf eine außerhalb seiner selbst vorhandene Tradition der evangelischen Geschichte zugrunde liegt. Daß das 4. Evangelium die synoptischen kennt, ist aus besondern, ganz bestimmten Gründen zugestanden, oder vielmehr behauptet, nämlich wegen der Beschaffenheit der zwischen 4. Evangelium und Synoptikern bestehenden Berührungen, sofern diese sich auch auf die Fassung oder den Wortlaut der Ueberlieferung erstrecken, wie sie in den Synoptikern vorliegen. Aber was damit durchaus nicht zugleich zugestanden ist, vielmehr gerade wegen 20, 30 bestritten wird, ist, daß dem Verfasser des 4. Evangeliums die Tradition der evangelischen Geschichte schon in die drei Synoptiker geschlossen ist, das was er also von Traditionen aus der evangelischen Geschichte nur berührt ohne es ausführlich zu erzählen, wenn er es im Inhalt der synoptischen Tradition findet, von ihm auch gar nicht anders als eben in dieser synoptischen Fassung vorausgesetzt sein kann. Das ist einmal eine ganz grundlose Annahme, sodann aber zeigen gerade die beiden einzigen Stellen, in welchen der 4. Evangelist für das Materielle der Tradition der evangelischen Geschichte über sich selbst hinausweist, konstatierend, daß es mehr von Jesus zu erzählen gebe als sein Buch enthalte (20, 30; 21, 25), daß dem Verfasser die Tradition der evangelischen Geschichte gerade noch gar keine feste Form hat, daß er an eine bestimmte und geschlossene Reihe von Büchern, welche enthielten, was bei ihm fehlt, durchaus nicht denkt, und es ihm auf solche Bücher zu verweisen, gar nicht einfällt. Mithin, selbst wenn zugestanden werden sollte, daß jene Anklänge an die evangelische Geschichte, an die Taferzählung usw. einer sonst darüber vorhandenen, völligeren Tradition zur Bestätigung dienten, ist damit durchaus nicht gesagt, daß diese Bestätigung gerade den drei Synoptikern, und keiner andern Form der Tradition zu Gute käme. Allein auch von der Verkehrtheit der allgemeinen Voraussetzungen der Argumentation abgesehen, ist überhaupt in allen angeführten Fällen von einer bestätigenden Anspielung auf die Synoptiker oder sonst eine verwandte Form der betreffenden Erzählungen keine Rede. Gänzlich



unhaltbar ist der Schluß, daß das 4. Evangelium, wenn es von Mutter, Vater, Brüdern Jesu beiläufig redet, damit auf die Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas weist und sie bestätigend voraussetzt. Das ist schon darum absolut willkürlich, weil die Stellen des 4. Evangeliums, die hier in Betracht kommen, absolut nichts anderes beweisen, als daß das 4. Evangelium eine menschliche Geburt Jesu annimmt, ob aber gerade in der übernatürlichen Form, in welcher sie bei Matthäus und Lukas erzählt wird, oder eine natürlich menschliche Geburt, das müßte auf jeden Fall, wenn kein besonderer Grund für das Eine oder Andere anzugeben wäre, dahingestellt bleiben. Es ist aber sogar ganz unwahrscheinlich, daß das 4. Evangelium die Geburtsgeschichte der Synoptiker voraussetzt, d. h. eine übernatürliche Geburt Jesu annimmt. Denn wenn erstens, zweimal von Joseph als dem Vater Jesu die Rede ist, das eine Mal allerdings im Munde Jesu feindlicher Juden (6, 42), aber das andere Mal im Munde des gläubigen Philippus (1, 45), ohne daß jedoch sowohl in jenem wie in diesem Fall irgend ein berichtigender Vorbehalt gemacht würde, so muß man vielmehr annehmen, daß das 4. Evangelium eine natürliche Geburt Jesu angenommen hat. Dies ist um so wahrscheinlicher als zweitens das 4. Evangelium an der Vorstellung einer übernatürlichen Geburt Jesu gar kein Interesse hat. Bei den Synoptikern begründet diese Vorstellung die Gottessohnschaft Jesu. Im 4. Evangelium wird diese völlig anders begründet, nämlich durch die Identifizierung Jesu als Sohn Gottes mit dem göttlichen Logos im Prolog. Und da dieser Prolog an der Stelle der synoptischen Geburtsgeschichten steht, so ist es überhaupt höchst wahrscheinlich, daß er auch wirklich die Stelle dieser Geburtsgeschichten vertritt, daß also das 4. Evangelium die synoptischen Geburtsgeschichten nicht übergeht, weil es annimmt, sie lägen seinen Lesern bei den Synoptikern vor, sondern weil es etwas ganz anderes an die Stelle setzt, nämlich den Prolog, der vom Wesen und von der Fleischwerdung des Logos berichtet. So ist denn gerade in Hinsicht auf die synoptischen Geburtsgeschichten aus jener Stelle über die Familie Jesu im 4. Evangelium nicht nur auf keinen Fall zu begründen, daß dieses Evangelium die synoptischen Geburtsgeschichten voraussetzte, denn von übernatürlicher Geburt deuten jene Stellen gerade nichts an, sondern aus ihnen und dem Prolog ergibt sich vielmehr, daß die synoptischen Geburtsgeschichten vom 4. Evangelium gar nicht stillschweigend bestätigt werden, sondern stillschweigend ausgeschlossen, weil durch eine andere Vorstellung ersetzt. Wie sind nun jene Stellen zu erklären, in welcher eine Familie Jesu auftaucht, ohne daß das Evangelium etwas von einer menschlichen Geburt erzählt hätte? Sehr einfach, wenn wir uns jene eignen Erklärungen des Evangelisten 20, 30 f. 21, 25 über sein Verhältnis zur Tradition der evangelischen Geschichte ihrem wahren Sinn nach vergegenwärtigen. Ihnen zufolge denkt der Evangelist gar nicht überhaupt alles, was von Jesus erzählt wurde in sein Evangelium aufzunehmen, sondern nur alles, was ihm zum Beweise, daß Jesus der Sohn Gottes, dienlich ist. Dann erscheint es sehr natürlich, daß der Evangelist zwar die menschliche Geburt Jesu nicht in Zweifel zieht, und gelegentlich in seinem Evangelium voraussetzen kann, aber einen Platz für sich, einen besonderen Abschnitt ihr nicht eingeräumt hat. Denn in der Tat erschöpft sich das ganze Interesse, welches der 4. Evangelist an der menschlichen Geburt hatte in dem kurzen Worte im Prolog, das auf sie hindeutet und 1, 14 lautet: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Weiter hatte das johanneische Evangelium von dieser Geburt zu reden gar keine Veranlassung.

Die Stelle der Taufferzählung 1, 33, die über den Genuß von Fleisch und Blut Christi Kap. 6, der Ausruf Jesu 12, 27: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde“, beweisen alle in Hinsicht auf die Synoptiker, daß der 4. Evangelist ihre oder verwandte Erzählungen von der Taufe Jesu, von seiner Stiftung des Abendmahls, von der Stunde in Gethsemane kennt. Aber man kann ihn wohl gar nicht gröblicher mißverstehen, als wenn man annimmt, daß er an allen diesen Stellen auf die Bekanntschaft mit den betreffenden Szenen in der Darstellung der Synoptiker rechnet. Denn einmal handelt es sich in allen diesen Fällen um Uebergehungen, die, ebenso wie die jeder Geburtsgeschichte, im 4. Evangelium gar nicht zufällig, sondern höchst charakteristisch sind. Eine Taufe Jesu durch den Täufer Johannes erzählt das johanneische Evangelium überhaupt nicht, nicht weil es annimmt die Sache sei seinen Lesern aus den Synoptikern bekannt, sondern weil eine Taufe Jesu durch

den Täufer eine Vorstellung ist, welche in das 4. Evangelium gar nicht hereinpaßt. Ebenso kennt es keine Stiftung des Abendmahls Jesu, weil dieses Abendmahl in der ursprünglichen, bei den Synoptikern vorliegenden Tradition sich an ein Passahmahl knüpft. Am Tage des Passahmahles läßt der vierte Evangelist, den Synoptikern widersprechend, Jesus selbst sterben, und er macht daher Kap. 13 aus dem Abschiedsmahl, das Jesus auch in seinem Evangelium am Tage vor seinem Tode, d. h. also einen Tag früher als bei den Synoptikern hält, etwas ganz anderes als das synoptische Abendmahl. Und endlich die Agonie Jesu im Garten Gethsemane hat in der Erzählung der Synoptiker auch etwas, das dem 4. Evangelium und seiner Vorstellung von Jesus widerstrebt. Demgemäß ist es zum andern Male grundverkehrt 1, 32 f. 6, 53 ff., 12, 27 die parallelen synoptischen Erzählungen vorausgesetzt zu finden. Was das 4. Evangelium Kap. 1 an die Stelle der synoptischen Taufferzählung setzt, schließt gerade die Vorstellung einer Taufe Jesu aus. Im 4. Evangelium ist Johannes nicht der Täufer Jesu, wie er denn auch nie hier als βαπτιστής bezeichnet wird, sondern sein Zeuge, der Zeuge seines Wesens, seiner Herkunft und seiner Bestimmung bei seinem Eintritt in die Welt. Wenn unter den drei Zeugnissen, welche das 4. Evangelium Johannes an drei Tagen für Jesus in den Mund legt, im zweiten die Worte vorkommen: „Ich Johannes, habe den Geist geschaut, herabfahrend wie eine Taube vom Himmel und er ruhte auf ihm. Ich kannte ihn nicht. Aber der mich gesandt hat zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: auf welchen du siehst den Geist herabfahren und auf ihm ruhen, der ist es, der mit heiligem Geiste tauft. Und ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes“, so ist in diesen mysteriösen Worten, in welchen man, wenn man sie für sich, so wie sie im johanneischen Evangelium lauten, nimmt, zunächst gar nicht zu wissen, von welchem Moment der Täufer spricht, wenn die Offenbarung an ihm geschehen ist, die er hier in Hinsicht auf Jesus erhalten zu haben erklärt; es ist also allerdings in diesen mysteriösen Worten die synoptische Taufferzählung verwendet. Aber darum ist dennoch nichts willkürlicher als sie aus den Synoptikern zu erklären, wie gewöhnlich geschehen ist und zu sagen: Der Täufer redet hier vom Augenblick, da er Jesus getauft hat, und weist auf ihn zurück; diesen Augenblick selbst aber setzt der Evangelist als aus den Synoptikern bekannt voraus und er erzählt ihn daher nicht besonders. Das ist harmonistische Exegese, die nun einmal vom hartnäckigen Vorurteil ausgeht, daß schon für den 4. Evangelisten die Synoptiker eine Art harmonischer Text gewesen wären, mit dem er nicht in Widerspruch treten und den er in den Händen der damaligen christlichen Gemeinde voraussetzen konnte. Vielmehr ist der johanneische Text mit Preisgebung jedes Vorurteils über sein Verhältnis zu den Synoptikern auch hier zunächst an sich selbst auszulegen. Dann haben wir Joh. 1, 32 f. weiter nichts vor uns wie die Begründung des vom Täufer für Jesus abgegebenen Zeugnisses mit einer von ihm empfangenen Offenbarung, deren Zeit und Gelegenheit, wie so manches der Art im johanneischen Evangelium dunkel bleibt; doch nicht weil der Evangelist auf anderweitige Ergänzung seiner Erzählung rechnete, was durchaus eine dem Evangelisten von seinen harmonistischen Auslegern aufgedrungene Annahme ist, sondern weil eine nähere Angabe darüber für das Evangelium kein Interesse hatte oder ihm gar zuwider war, jedenfalls nicht zu den Stücken zählte, mit welchen der Evangelist nach 20, 31 die Gottessohnschaft Jesu für den Glauben seiner Leser beweisen wollte. Demgemäß ist 1, 32 f. keine auf die Bekanntheit mit den Synoptikern rechnende Anspielung auf deren Taufgeschichte, sondern es ist das was im johanneischen Evangelium von der synoptischen Taufgeschichte übrig geblieben ist, was davon in diesem Kapitel Aufnahme gefunden hat, mit einem Wort die eigentümliche johanneische Form der synoptischen Taufferzählung. Und in demselben Sinne nun 6, 53 ff. die eigentümliche johanneische Form der Abendmahlerzählung. Warum im johanneischen Evangelium diese Erzählung in ihrer ursprünglichen Form fehlt, erklärt sich von selbst. Wenn 6, 53 ff. Jesus in der an die wunderbare Speisung sich knüpfenden großen Streitrede gegen die Juden in Kapernaum sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset, und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinket, der hat ewiges Leben“ usw., so ist es klar, daß der Evangelist etwas von der Abendmahlerzählung gewußt hat. Aber wiederum ist es eine ganz willkürliche, das wahre Verständnis des johanneischen Evangeliums

nur verlegende Voraussetzung, daß der Evangelist an der Abendmahlserzählung in einer ausgeführteren Form noch ein weiteres Interesse hatte als das, welches sich an dieser Stelle seines Evangeliums kundgibt, wie wenn er nicht gemeint hätte mit den Worten, die er an der angeführten Stelle Jesus in den Mund legt, Alles über das Abendmahl gesagt zu haben, was ihm für den Zweck seines Evangeliums von Bedeutung daran war. Und wenn endlich der Evangelist unmittelbar vor Eintritt in die Leidensgeschichte 12, 27 das Wort Jesu erklingen läßt, ganz beiläufig: „Jetzt ist meine Seele erschüttert: was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde!“ so ist wiederum klar, daß er dabei an die aus den Synoptikern bekannte Szene in Gethsemane gedacht hat, aber wiederum eine gänzliche Verkennung des wahren Sachverhaltes, wenn angenommen wird, er wolle diese Anspielung aus den Synoptikern ergänzt wissen. Das Charakteristische für das 4. Evangelium ist, daß die Szene in Gethsemane darin nicht spurlos fehlt, doch nur in diesem flüchtigen Seufzer des johanneischen Christus anklängt. Eben das ist im Geiste des Evangeliums, das zwar im ganzen seinem Jesusbild einen übermenschlichen Charakter gegeben, aber darum doch nicht vergessen hat diesem Bilde, wenn es Jesus einmal Thränen vergießen, auch zürnen läßt, ein paar besonders eindringliche, menschliche Züge zu verleihen.

So wird 16, 32 die Zerstreuung der Jünger bei der Passion (vergl. Matth. 26, 31. 56) berührt, nirgends aber erzählt. Die Sache gehört nicht in den Bereich der Interessen des Evangeliums. Gerade dies gibt ihm den Charakter so großer Geschlossenheit, daß es bei seiner Auswahl aus der vorhandenen Tradition (20, 30. 21, 25) so konsequent auf sein Ziel (20, 31) gerichtet bleibt. Dieser Charakter wird vollständig ruiniert, wenn man es von Verweisen auf die Synoptiker durchzogen denkt.

§ So sehen wir denn alle diese Argumente, welche man dafür anführt, daß das 4. Evangelium selbst nach einer Ergänzung durch die Synoptiker ruft, über sich selbst hinaus stets auf sie verweist, beruhen auf völlig willkürlicher Auffassung. Dies gilt sowohl für 20, 30 f., wie für 3, 24 und die übrigen Stellen, welche Episoden nur berühren, die ausführlicher bei den Synoptikern erzählt werden. Bei der von uns bestrittenen Auffassung aller dieser Stellen wirkt wahrhaft bleiern das Vorurteil ein, daß das 4. Evangelium, als es geschrieben wurde, die Synoptiker, die es kannte, mit keinen andern Augen ansehen, sich zu ihnen nicht anders stellen konnte, als sich die Leser dieses Evangeliums die Synoptiker ansahen oder sich zu ihm stellten, sobald diese Schriften mit dem 4. Evangelium in einem Kanon verbunden waren, daß also die Synoptiker auch für das 4. Evangelium eine oder gar die autoritative Quelle der evangelischen Geschichte waren, mit denen es nicht anders konnte wie sich auseinandersetzen, die es anzuerkennen und wo ihm dies nicht möglich war, es zu begründen hatte. Mit solchen Vorstellungen ist das 4. Evangelium mit einem Schlage unbegreiflich gemacht. Denn neben den Synoptikern ist dieses Werk nur verständlich bei völliger Freiheit ihnen gegenüber. Und so steht es ja auch in Wahrheit, da ja die Notiz, Kap. 20, 30, nur dem Schutze des Evangeliums, keineswegs der evangelischen Tradition überhaupt gilt. Der Verfasser verwahrt auf alle Fälle sein Evangelium gegen den Vorwurf der Unvollständigkeit, indem er es ablehnt, daß es ihm um Vollständigkeit zu tun gewesen, aber es kommt ihm nicht in den Sinn seine Leser zu weiterer Belehrung etwa auf die Synoptiker oder überhaupt auf andere bestimmte Evangelien hinzuweisen

## e) Außersynoptische Quellen.

Hat der 4. Evangelist die synoptischen Evangelien auch gekannt und benutzt, so steht doch fest, daß sich ihm in denselben die Tradition der evangelischen Geschichte nicht erschöpfte 20, 30, 21, 25. In wie weit er jedoch aus dieser allgemeinen mündlichen oder schriftlichen Tradition noch neben den Synoptikern geschöpft hat, ist nicht weiter zu ermitteln. Weder besteht bestimmte und deutliche Veranlassung für das 4. Evangelium neben den synoptischen Evangelien auch noch auf deren Quellenschriften zu rekurriren — der Gedanke daran ist als gänzlich unfruchtbar einfach beiseite zu lassen —, noch ist man imstande außer synoptischer Ueberlieferung darin deutliche Spuren wiederzuerkennen, noch insbesondere bestimmte Quellen anzugeben für die dem johanneischen Evangelium eigentümliche Tradition, soweit sie nicht Erfindung des Evangelisten sind, sobald an ihre Herleitung aus der persönlichen Erinnerung des Apostels Johannes nicht mehr gedacht wird. Berührungen des Evangeliums mit sonstiger neutestamentlicher Literatur aber werden nur durch Mißverständnis zur Frage nach seinen Quellen in Beziehung gesetzt.

Besonderes Interesse behält, sobald die apostolische Herkunft des johanneischen Evangeliums aufgegeben ist und mithin für die dem johanneischen Evangelium eigentümlichen Traditionen die Zurückführung auf die persönliche Erinnerung des Apostels Johannes wegfällt, die Frage woher der Evangelist diese eigentümlichen Traditionen hat, insbesondere jene Reihe von einzelnen Notizen, die sich gar nicht aus den Synoptikern ableiten lassen, auch nicht als Modifikation der Erzählung der Synoptiker, sondern welche geradezu neue Züge zur evangelischen Geschichte sind. Manche Notizen dieser Art stützen die Meinung, der 4. Evangelist müsse ein über die Geschichte Jesu besonders genau unterrichteter Mann gewesen sein. Es konnte freilich manchen dieser eigentümlichen johanneischen Züge der Erzählung gerade ein wirklich historischer Charakter nicht zugesprochen werden und von diesen ist ohne Zweifel mindestens ein Teil Eigentum des Verfassers des Evangeliums, d. h. seine Erfindung. Sonst gänzlich unbekannte Gestalten, welche andererseits in unserm Evangelium so bedeutungsschwer, aber darin doch so typisch oder blaß gezeichnet sind wie Nathanael und Nikodemus, werden ohne Zweifel diese Herkunft haben. Doch finden sich unter den einzelnen Notizen, die wir im Sinn haben, einige, wenn auch nicht viele, welche so gleichgültig, insbesondere im Zusammenhang des Evangeliums erscheinen, daß sie sich nicht wohl als Erfindungen des Evangelisten ansehen lassen. Es ist wenigstens nicht wahrscheinlich, daß er z. B. den Namen des Knechtes des Hohepriesters, dem bei der Verhaftung Petrus das Ohr abhieb, Malchus, erfunden hat, 18, 10. Auch daß der Vater des Petrus Johannes hieß 1, 43, 21, 15.

Woher hat er ihn aber und die anderen wenigen Notizen solchen Charakters? Eben darauf zu antworten ist nicht möglich. Es muß



daher auch gänzlich dahingestellt bleiben, ob sie der Evangelist aus irgend welchen ihm schon vorliegenden Aufzeichnungen aus der evangelischen Geschichte oder aus der, in der damaligen Christengemeinde umlaufenden, mündlichen Tradition dieser Geschichte schöpft.

Ueber einige Aussprüche Jesu in den Reden, welche dem Verfasser des 4. Evangeliums aus andern Quellen zugekommen sind als aus den Synoptikern, s. Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 198, vgl. 183 f.

Ueber die etwaige Benutzung eines ferneren Evangeliums außer den Synoptikern bei Johannes, s. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 454. Ueber im Evangelium mißverständene Worte Jesu nicht synoptischer Herkunft s. ebendasselbst S. 462 Anm. 2. Vgl. auch Lüdemann, Jahrbücher für protestantische Theologie 573 (wo übrigens auf Grund einer eigentümlichen Hypothese über die johanneischen Schriften und ihre Entstehung die Möglichkeit einer Benutzung der Exegesen des Papias durch den 4. Evangelisten angenommen wird. — H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 54 ff. läßt den Verfasser des 4. Evangeliums 1, 19—36 zwei ältere Taufferzählungen künstlich zusammenschweißen, wogegen aber Weizsäcker, Preußische Jahrbücher LXIV, 400 zu vergleichen ist. — Derartige Vermutungen und Beobachtungen vermögen nichts zu ändern; die Frage nach den Quellen des johanneischen Evangeliums beantwortet sich dahin, daß uns diese Quellen bis auf die Synoptiker unbekannt und nicht nachweisbar sind.

## 2. Die Differenz in Hinsicht auf Geographie und Chronologie der Evangelischen Geschichte, sowie der Rede- und Lehrweise Jesu.

### a) Unterschiede die „Zeit“ betreffend.

Das eigentliche Thema unserer Evangelien, und darin geht das vierte mit den drei andern vollkommen einig, ist eine Geschichte, welche sich zwischen dem Auftreten Jesu, nach seiner Taufe durch Johannes, und seinem Tode samt der unmittelbar darauf folgenden Auferstehung abspielt. Wenn wir nun das 4. Evangelium mit den Synoptikern in Hinsicht auf die Größe des Zeitraumes vergleichen, welche nach ihnen diese Geschichte ausfüllt, so mag diese Vergleichung durch den Umstand etwas Mißliches haben, daß von den dabei verglichenen Berichten nur der eine (das 4. Evangelium) darüber direkte, in der Hauptsache vollkommen deutliche, ja sogar genaue Angaben enthält, die Synoptiker dagegen überhaupt keine bestimmten und darauf absichtlich gerichteten Angaben bieten. Das johanneische Evangelium erwähnt, wenn wir von dem uns überlieferten Texte ausgehen, mindestens drei, vielleicht vier Passahfeste, die in jene Zeit zwischen erstem

öffentlichem Auftreten Jesu und seinem Ende fallen. Das erstmal erscheint Jesus auf einem Passahfest in Jerusalem (2, 13); bei einem zweiten ist er in Galiläa (6, 4); das dritte ist das auch den Synoptikern bekannte Passah der Passion. Hiernach würde sich die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, da dem ersten Passah schon ein Stück davon vorausgegangen, das wenigstens mehrere Wochen lang gedacht werden muß (1, 29—2, 12) jedenfalls auf etwas über zwei Jahre erstrecken. Höchst wahrscheinlich ist sie aber auf mehr als drei Jahre zu schätzen, wenn das vom Evangelisten nicht weiter genauer bezeichnete Fest (5, 1) auch ein Passah ist, und es ist dies, wenn auch die Auslegungen über die Sache streiten und gewöhnlich sogar an das Purimfest denken, doch die wahrscheinlichste Annahme. Die Synoptiker nun erwähnen von allen diesen vom johanneischen Jesus erlebten Festen nur das letzte, das Todespassah und sagen über die Dauer der seit der Taufe Jesu verflossenen Zeit nichts ausdrückliches. Aber ihre Erzählung lautet, wie immer mehr Auslegungen anerkannt haben, doch so, daß es Mühe machen würde, was sie erzählen auf Jahre zu verteilen. Und dafür, daß diese Erzählung von einem einzigen Jahre zu verstehen ist, kann man in der Tat anführen, daß wir uns Mark. 2, 23 im Frühsommer befinden, in der Zeit des reifenden Getreides, dagegen eine der letzten galiläischen Erzählungen des Matthäusevangeliums 17, 24 auf den Monat Adar (d. h. etwa unsern März) weist. Vor allem aber fällt schwer für diese Auffassung der synoptischen Tradition die Tatsache ins Gewicht, daß sich dem johanneischen Evangelium zum Trotz ziemlich hartnäckig in der alten Kirche eine Tradition erhält, nach welcher wirklich Jesus nur ein Jahr gelehrt und Wunder getan hätte. Die Belegstellen sind zusammengestellt bei H. Holtzmann, Einleitung 3. Aufl. S. 429. Aber noch an einem andern Punkt zeigt sich, daß die Chronologie der Synoptiker in ihren Fundamenten von der johanneischen abweicht: im Datum von Jesu Todestag. So wunderbar es ist, und so sehr man erstaunen muß, daß gerade über diesen Tag, an den sich doch die ältesten christlichen Jahresfeste knüpfen, keine Uebereinstimmung der Evangelien herrscht, so differieren doch Synoptiker und Johannes darüber um einen Tag. Jene setzen die Kreuzigung auf den eigentlichen Passahtag, den 15. Nisan, Johannes auf einen Tag früher, auf den 14., wovon die Folge ist, daß das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern kein jüdisches Passahmahl mehr ist wie bei den Synoptikern sondern Kap. 13 als Liebesmahl dargestellt wird.

Die monographische Erörterung hierüber begannen: 1. Paul, Ueber die Zeit des Abendmahls nach Johannes (Theol. Stud. und Krit. 1866, Heft II S. 362—374). 2. D. Isenberg, Der Todestag des Herrn Jesu Christi, Hannover 1868, s. dagegen Ströbel in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche 1870 4. Heft S. 703 ff. 3. O. Andreaä, Der Todestag Jesu (Beweis des Glaubens, Bd. VI, Juli bis September 1870 S. 289—323, 407—425). 4. Mor. Kirch-

ner, Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl, Gotha 1870.

Die Harmonisierung des synoptischen Ansatzes mit dem johanneischen verwirft ausdrücklich Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien S. 397, unternimmt es aber um so mehr die Geschichtlichkeit des johanneischen Berichtes zu verteidigen. Er macht mit Recht auf folgendes aufmerksam. Unwahrscheinlich sei die Hinrichtung Jesu am Hauptfesttage (S. 397 ff.). Auch liegt bei den Synoptikern selbst (Matth. 26, 5, Mark. 14, 2) eine Andeutung vor, daß sie nicht an diesem Tage anzunehmen ist (S. 398 ff.) und auch die synoptische Bezeichnung des Tages der Kreuzigung als „Rüsttag“ oder „Vorsabbath“ (Matth. 27, 62, Mark. 15, 42) führt ebenso, wie die Notiz Luk. 23, 56 auf eine Ueberlieferung, welche dieser Tag nicht als der erste Passahfesttag galt (S. 401 f.). Ebenso sind die Worte Jesu Matth. 26, 18 „Meine Zeit ist nahe“ ein Anzeichen davon, daß die Einsetzung des Abendmahls nicht mit einer gesetzlichen Passahfeier verbunden gewesen ist und nicht am Abend des Passahmahls stattgefunden hat (S. 404 ff.). Während es sehr begreiflich ist, wie nachträglich das Abendmahl in unmittelbare Verbindung mit dem Passahfest gesetzt werden konnte, da eine tiefe Beziehung zwischen beiden Feiern von vornherein bestanden hat (S. 406 ff.). Und auch die Einsetzung des Abendmahls durch Jesus bei seinem Scheidemahl, sowie diese Einsetzung sofort in der Gemeinde verstanden und als Grundlage einer vom gesetzlichen Passahmahl völlig ablösbaren Feier aufgefaßt worden ist, ist ein starker Grund dagegen, daß diese Einsetzung bei einem eigentlichen Passahmahl stattgefunden hat (S. 410 f.). Dazu kommt zugunsten der johanneischen Ansetzung des Todestages die schon von Bleek (Beiträge S. 148) hervorgehobene Bestätigung durch den Talmud (S. 413). Als zureichender Grund der Erfindung des 14. Nisans als Todestages Jesu im 4. Evangelium ist die Anschauung Jesu als des wahren Passahlamms nicht anzuerkennen, da diese Idee in Wahrheit für das 4. Evangelium gar nicht die von Baur behauptete Bedeutung hat (S. 429 ff.), auch unglaublich ist, daß der Evangelist um dessentwillen, und aus einem andern Grunde als dem der Ueberzeugung das Richtigere zu wissen, der Ueberlieferung der Synoptiker in diesem Punkte widersprochen hätte (S. 426 ff.).

Die Apologetik des 4. Evangeliums hat bei der Verteidigung der Datierung des Todestages Jesu im 4. Evangelium einen schweren Stand, da es ihr kaum anders möglich ist als in diesem Falle die Synoptiker preiszugeben. Auch Fr. v. Uechtritz S. 537 gibt zu, daß immer noch leichter ist, die synoptische Chronologie der Leidenswoche in das 4. Evangelium hinein zu interpolieren, als umgekehrt. — Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 509 ff. besonders S. 512 f. Zahn bestreitet zunächst, daß die Darstellung des letzten Mahles Jesu im 4. Evangelium irgend welche Erklärung aus der Absicht der Einmischung in den Passahstreit des 2. Jahrhunderts zulasse (S. 510 f.), und überhaupt aus der Absicht eine durch die Synoptiker in der christ-

lichen Gemeinde so fest begründete Annahme, wie die Datierung des Todes Jesu auf den 15. Nisan zu erschüttern (S. 512). Demnächst leugnet aber Zahn auch, daß der 4. Evangelist sich über den Todestag Jesu mit den Synoptikern tatsächlich in Widerspruch befinde (S. 512 f.). In seiner Art vielmehr setze er bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit der Passionsgeschichte auch der Synoptiker voraus, und lasse bis 18, 27 nirgends (auch 13, 1 nicht) die Absicht merken, sie an der ihnen bekannten Chronologie der Leidensgeschichte irre zu machen, vielmehr die für sie gegebenen Voraussetzungen darüber einfach bestehen (S. 513). Aber bei genauerem Zusehen konnte auch 18, 28 keinen Leser des 4. Evangeliums beirren (S. 513), so daß in der Tat kein Grund zum Zweifel daran besteht, daß Johannes denselben Todestag annimmt, wie die Synoptiker. — Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Johannes (*Mém. de l'acad. impér. des sciences de St. Petersburg VII e série T. XLI No. 1*) St. Petersburg 1892 (VIII, 132 S. 4) und Petersburg 1893 vgl. auch desselben Aufsatz in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1893, auch separat, Breslau 1893) hat mit Hilfe einer Konjektur zum aramäischen Urtext des Matth. 26, 17 die synoptische Chronologie der Leidensgeschichte auf die johanneische reduzieren wollen. Vgl. die Anzeige Schürers in der theologischen Literaturzeitung 1893 Nr. 7 Sp. 181 ff. und das Referat von Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 523, der sich darauf beschränkt sie mit der Abweisung der Grundannahme Chwolsons zu bestreiten, daß der 14. Nisan sich noch nicht zum Fest der Azyma rechnen ließ, während Zahn diese Möglichkeit besonders durch die Uebereinstimmung des Joseph und der Synoptiker für festgestellt gilt. Ueber Chwolson referiert auch Ed. Riggerbach, Theologisches Literaturblatt 1894 Nr. 51.

Schon Baur, Kanonische Evangelien S. 621 f. denkt an die Möglichkeit des Zusammenhangs der drei Passahfeste Jesu in Jerusalem mit der Bedeutung der Dreizahl überhaupt im 4. Evangelium. — Keim, Geschichte Jesu von Nazareth III, 476 (über die Differenz mit den Synoptikern, s. dort 460 ff.) vertritt die Unverfänglichkeit einer Hinrichtung am Passahstage (nach synoptischer Chronologie), s. S. 469 f. Dagegen betonte Straatman, Theologisch Tijdschrift Mei 1880 (14e Jaargang 3de Stuk) p. 332 ff. wieder stark die Unmöglichkeit einer Hinrichtung Jesu durch die Juden am 15. Nisan, woraus er aber schließt, daß der Tod Jesu eben ausschließlich eine Tat der römischen Obrigkeit ist, die Juden dagegen vollkommen unschuldig daran sind. Er sieht das Bemühen, den Todestag Jesu vom 14. auf den 15. Nisan zu verlegen schon bei den Synoptikern wirksam, welche alle, wiewohl sie Jesus am Abend vor seinem Tode das Passahmahl am 14. Nisan genießen, ihn also Tags darauf sterben lassen, doch die Voraussetzung andeuten, daß er am 14. Nisan gestorben sei, Matth. 27, 62., Mark.



15, 41., Lukas 23, 54. — An der Ursprünglichkeit des 15. Nisan als Todestags will aber Straatman festhalten, weil in der ursprünglichen judenchristlichen Tradition der evangelischen Geschichte die Erfindung gerade dieses Tages unmöglich heißen dürfte, da an diesem wenigstens den Juden je der Rechtshandel verboten war (S. 332). Daher kann nach Straatman Jesus auch nur durch die römische Obrigkeit verurteilt worden sein, bei gänzlicher Unschuld der Juden an seinem Tode — R. Steck, Gratulationsschrift der evangelischen theologischen Fakultät an der Hochschule Bern zum Jubiläum Alex. Schweizers Bern 1884 S. 5 f., sucht nachzuweisen, wie der Evangelist seine eigentümliche Darstellung doch nur aus der synoptischen herausgesponnen.

Die Willkürlichkeit der Streckung der evangelischen Geschichte über mehrere Jahre und wiederholte Aufenthalte Jesu in Judäa ergibt sich besonders aus der Künstlichkeit, mit welcher der Evangelist von 4, 1 ja schon von 2, 24 an die Entweichungen Jesu aus Judäa oder aus den Händen der Juden bis 13, 1 motivierte. — Wie kann, wenn die Wirksamkeit Jesu mehrere Jahre dauerte, diese Wirksamkeit an den Jüngern so spurlos vorübergegangen sein, wie es im 4. Evangelium der Fall ist. In der Leidenswoche sind sie ja für das Verständnis der Worte Jesu nicht reifer als sie sich im 1. Jahr Jesus etwa 4, 33 zeigen. Auch sagt da der Evangelist ausdrücklich, daß ihnen das wahre Verständnis der Dinge erst nach Jesu Tode aufgegangen. Aber was ist denn nun der Inhalt des dreijährigen Umgangs Jesu mit den Jüngern gewesen?

#### b) Unterschiede den „Ort“ betreffend.

Fast noch rätselhafter als diese Differenz in der Chronologie ist die, welche in Hinsicht auf den Schauplatz der Wirksamkeit zwischen beiden Darstellungen besteht. In Hinsicht auf diesen Schauplatz sind schon die Synoptiker unter sich nicht ganz einig, insofern der Reisebericht des Lukas 9, 51—18, 4 eine bedeutsame Verschiebung desselben vornimmt durch die Ausdehnung, die er der Erzählung von der Wanderung Jesu von Galiläa nach Jerusalem gibt. Dabei erscheint vieles hierher, manches selbst nach Samarien verlegt, was bei den andern Synoptikern noch durchaus nach Galiläa gehört. Doch darin gehen die Synoptiker vollständig einig mit einander, daß sie Jesus nach der Taufe nur einmal Judäa und Jerusalem betreten lassen, und zwar unmittelbar vor dem Ende seiner Laufbahn. Der Schwerpunkt der Wirksamkeit Jesu fällt bei ihnen durchaus außerhalb Judäa, bei Matthäus und Markus bis gegen den Schluß hin durchaus nach Galiläa. Bei Johannes steht es gerade umgekehrt. Die mehrjährige Wirksamkeit Jesu gehört hier zum geringsten Teile Galiläa an. Nur 2, 1—12, 4, 3—54, 6, 1—7, 9 gehören dahin, kaum drei Kapitel von den einundzwanzig des Evangeliums, dessen 21. wieder nach Galiläa gehört. Während derselben erscheint Jesu mehrere Male und zwar gleich im Anfang in

Jerusalem, so daß, während bei den Synoptikern Jesus die Stadt nur zum Passahfest, welches ihm den Tod brachte, betritt, er nach dem 4. Evangelium schon früher zwei- bis dreimal dort ist und der stark überwiegende Teil der Erzählung des Evangeliums diesen Aufenthalt Jesu in Judäa und Jerusalem gewidmet ist.

Die Abhängigkeit des johanneischen Evangeliums von den Synoptikern zeigt sich auch an der korrekten Art wie darin die eigentümliche Tradition des Evangeliums und der Synoptiker auseinandergehalten sind. Sie weichen hinsichtlich des Schauplatzes der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ab. Dennoch verlegt Johannes kaum etwas, was nach den Synoptikern nach Galiläa gehört nach Jerusalem, noch umgekehrt. Eine Ausnahme bildet nur die Episode 1, 35—43 sofern hier die Berufung von Johannes und Petrus erzählt wird. Das geschieht aber absichtlich. Denn gerade bei den hier in Betracht kommenden Personen ist die Erzählung des Evangeliums nicht unbefangen. Andererseits enthalten gerade die galiläischen Partien des Evangeliums (1, 19 bis 2, 12. 4, 43—54. 6, 1—7) sowenig dem Evangelisten eigentümlichen Erzählungsstoff, daß schon die Beobachtung hiervon den Gedanken an eine Erklärung des Evangeliums aus eigenen Erinnerungen des Evangelisten ausschließen sollte. Jesus schiene in Galiläa geschlafen zu haben, wie wenn nur der resolute Unglaube in Judäa imstande gewesen wäre ihn aus seinem Torpor zu wecken. In Wahrheit aber, wie dürftig und schablonenhaft ist für die lange Zeit, die in Betracht kommt, was dem Evangelisten auch für Judäa die eigene Erinnerung gespendet hätte, zieht man auch das ab, was synoptisch ist (2, 13 ff. und die Leidens- und Auferstehungsgeschichte)! Seiner Zeit hat besonders Beyschlag (Theologische Studien und Kritik 1881 S. 565 ff.) sich um die Harmonisierung von Synoptikern und Johannes in diesem Punkte bemüht und die Spuren einer doppelten Reise Jesu nach Jerusalem in den Logia des Matthäus entdeckt (s. Bleek-Mangold § 94, 3 S. 297).

Die Vergeblichkeit aller Harmonisierungsversuche ergibt sich, wenn man wahrnimmt, daß es nicht nur gilt, den Synoptikern die johanneische Voraussetzung eines mehrmaligen Aufenthalts in Jerusalem unterzulegen, sondern auch dem Johannes die Voraussetzung eines noch unmittelbar dem letzten Besuch in Jerusalem vorangehenden Aufenthalts in Galiläa. Eben das kann man nur mit der größten Gewalt. Denn Johannes ist bei 6, 71 mit Galiläa fertig — Galiläa verschwindet hier wie selbst Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 51, 5 S. 600, von seinem Standpunkt aus sehr unvorsichtig sagt „aus der Geschichte“ (statt aus dem 4. Evangelium) — und wenigstens das 4. Evangelium weiß von 7, 1 an, d. h. für einen Zeitraum eines halben Jahres (7, 2 ist man am Laubhüttenfest), nichts mehr von Jesus außerhalb Jerusalems und nächster Umgebung. Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien S. 206 will selbst nicht das Rätsel der hier vorhandenen Differenz als gelöst ansehen. Aber

soviel weiß er, daß es in Quellen der Evangelien seine Lösung hat; denn ihm formuliert sich nur in die Frage, warum „die Quellen des Lukas so einseitig galiläisch gefärbt sind“. Eben das ist „ein noch keineswegs gelöstes Rätsel“. Und Lukas soll nach Schnedermann sogar den Mangel seiner Quellen vermutlich selbst bedauert haben (S. 206). Auch S. 182 schiebt Schnedermann den Synoptikern Bewußtsein ihrer Unvollständigkeit zu. Uechtritz, Studien eines Laien, löst die Differenz der Synoptiker und des 4. Evangeliums in Hinsicht auf den Schauplatz der evangelischen Geschichte in der Hauptsache mit der von ihm angenommenen Ansässigkeit des Verfassers des 4. Evangeliums in Jerusalem. Dieser war nämlich nach ihm eben nicht der Zebedaide Johannes, sondern ein anderer Jünger Jesu, der in Jerusalem seine Heimat und seinen Wohnsitz hatte (a. a. O. S. 292, 296, 308 ff., 314 ff., 316 ff., 320—334).

Zu den allerverdächtigsten und seltsamsten Punkten der Erzählung des 4. Evangeliums gehören fast jedesmal die Stellen, welche Jesus von Jerusalem wieder nach Galiläa zurückbringen. Um Jesus nach Jerusalem zu bringen boten sich die Jahresfeste als bequemer Anhaltspunkt. Ähnlich die AG. mit Paulus, nur daß sie dabei noch die besondere Tendenz der Judaisierung des Paulus hat, was für Christus allerdings dem 4. Evangelium ganz fern liegt. Christus feiert ja nie mit. Ihn aber wieder aus Jerusalem fortzubringen war schwerer, aber doch notwendig um wieder in das Geleise der herrschenden Tradition einzulenken.

Sehr gute Verteidigung der synoptischen Darstellung schon bei Weisse, Evangelische Geschichte I, 292 ff.

„Wie der Evangelist schon 1, 19 ein besonderes Interesse hatte, schon dem ersten Zeugnis des Täufers eine von Jerusalem gekommene, die oberste Behörde repräsentierende Gesandtschaft gegenüber zu stellen, so konnte sich auch der Gegensatz, in welchen Jesus zu dem Aberglauben der Juden zu stehen kam, von Anfang an nur da entwickeln, wo dieser Unglaube selbst seinen Mittelpunkt und festesten Sitz hatte“. S. Baur, Kanonische Evangelien S. 130 zu 2, 13 ff. und außer S. 283 ff. über die „Geschichtliche Hauptdifferenz“

Das eigentliche Interesse des Evangelisten bei der Verlegung eines so großen Teils der Wirksamkeit Jesu nach Judäa, besonders klar an Stellen wie 4, 45. 7, 3 f.: Jerusalem der Jesu einzig würdige Schauplatz (vgl. Baur, Kanonische Evangelien S. 165).

Die Verlegung des Schwerpunkts der evangelischen Geschichte von Galiläa nach Judäa hängt zusammen mit der Konzentrierung der Gedanken des ersten Christentums auf den Tod Jesu, mit der Absorbierung der ganzen evangelischen Geschichte durch diese Tatsache. Auch das johanneische Evangelium ist eine Beleuchtung der ganzen evangelischen Geschichte im Lichte der Passionsgeschichte, und ist damit ein Seitenstück zu Paulus. Für die ersten Christengenerationen mußte

bald bei ihrer Schätzung der Bedeutung des Todes Jesu, die Passionsgeschichte und die Wirksamkeit Jesu in Galiläa in der synoptischen Tradition wie durch eine Welt getrennt erscheinen. Diese Kluft sucht eben das 4. Evangelium zu überbrücken. Es macht indem es Jesus von Anbeginn an auch schon in Judäa auftreten läßt, und zwar im heftigsten Kampfe, die ganze evangelische Geschichte zur *Passionsgeschichte*. Faßt man das ganze johanneische Evangelium nur als eine verbreiterte Passionsgeschichte auf, so ist auch die Stellung der Tempelreinigung darin begreiflich 2, 11 ff. Ideell sind die zahlreichen Aufenthalte in Jerusalem bei Johannes identisch mit dem Einen synoptischen und fangen daher ebenso wie dieser Eine an. Vielleicht ist auch die Manier des Evangelisten Jesus immer zu Festen (Passahfest u. a.) in Jerusalem erscheinen zu lassen aus dem maßgebenden Einfluß der Passionsgeschichte auf seine Erzählung zu erklären. Seine Phantasie ist überhaupt lahm und steif und bedurfte der Krücken.

Die synoptische Darstellung bietet die Möglichkeit der Einschaltung eines längeren Aufenthalts Jesu in Judäa nur an einem Orte, wo man sie für die Zwecke der Harmonistik gar nicht brauchen kann, nämlich Mark. 1, 14, Matth. 4, 12, wo ja die Länge der zwischen Taufe Jesu und Gefangennahme des Johannes, also zwischen Taufe Jesu und Rückkehr nach Galiläa gänzlich unbestimmt bleibt. Allein in Galiläa läßt ja auch das 4. Evangelium Jesus anfangen: Joh. 1, 44.

Mit dem Erweise der Möglichkeit einer mehrmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem ist zur Ausgleichung der Differenz des johanneischen Evangeliums und der Synoptiker noch außerordentlich wenig gewonnen. Denn diese Möglichkeit ist bei der Kürze des Moments des Lebens Jesu, welcher für uns überhaupt von der Ueberlieferung beleuchtet wird, von vornherein nicht zu bezweifeln. (Anders freilich Baur, Kanonische Evangelien S. 129, 621.) Eine ganz andere Frage ist die, ob die Aufenthalte Jesu in Jerusalem die Bedeutung gehabt haben, die ihnen die Erzählung des johanneischen Evangeliums verleiht. Nicht ob Jesus mehreremal in Jerusalem gewesen ist, ist die Frage — denn das schließen auch die Synoptiker nicht aus —, sondern ob er dort wiederholt als Messias aufgetreten ist, wie es der 4. Evangelist will. D a f ü r läßt sich nicht einmal Matth. 23, 37 anführen. Denn wahrlich „wie eine Henne, die ihre Küchlein sammelt“ tritt der johanneische Christus in Jerusalem nicht auf.

Stellen wie Matth. 16, 21 gelten Baur, Kanonische Evangelien S. 129, als Beweis, daß die Synoptiker voraussetzen, daß Jesus Jerusalem früher nie betreten habe. Diese Annahme ist aber nicht nötig. Auch Stellen, wie dieser, braucht man keine andere Voraussetzung zugrunde zu legen, als die, daß diese letzte Reise Jesu nach Jerusalem die einzige war, welche für sein messianisches Werk von Bedeutung war. Auch S. 621 f. bekämpft Baur die Vorstellung früherer Anwesenheiten Jesu in Jerusalem und die Möglichkeit seiner Festreisen zu entschieden. —



Dagegen sehr beachtenswert, daß die drei Passahfeste des Evangeliums nach Johannes mit der Bedeutung der Dreizahl im Evangelium zusammenhängen (S. 621 f.).

Zum Interesse des Johannes an der Verlegung des Schauplatzes der evangelischen Geschichte nach Judäa und Jerusalem, s. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament §31, 3 S. 332 (3. Auflage von 1901).

#### c) Unterschiede in der Lehr- und Redeweise Jesu.

Mit alledem sind wir aber noch gar nicht auf die augenfälligste und rätselhafteste Differenz zwischen johanneischem Evangelium und Synoptikern gekommen. Diese betrifft die Lehrweise Jesu und tritt an den Reden des johanneischen Evangeliums hervor. Diese Reden Jesu sind ein ganz bedeutsamer Bestandteil des Evangeliums, in welchem sie schon räumlich sich besonders aufdrängen und die Erzählung geradezu überwuchern, so sehr, daß bisweilen die Erzählung wie gar keine andere Bedeutung zu haben scheint, als die sich daran anknüpfenden Reden herbeizuführen. Kap. 3. führt der Evangelist einen Pharisäer namens Nikodemus ein, der nächtlicher Weile bei Jesus sich einfindet und ein Gespräch beginnt, das die Absicht zu verraten scheint, sich über Jesus zu unterrichten. Unmerklich geht dieses Gespräch in einen langen Vortrag Jesu über sich über (3, 9—21), auf welchen es hier dem Erzähler offenbar allein ankam. Denn Nikodemus verschwindet vor den Augen der Leser, ohne daß dieser mit einem Wort erführe, was jener von diesem Vortrag davongetragen. Oder 12, 20 treten Ἕλληνες τινες, nicht weiter bezeichnete Griechen auf, welche sich durch den Apostel Philippus bei Jesus einführen lassen, mit dem Wunsche ihn zu sehen. Daran schließt sich wiederum ein Vortrag Jesu an (12, 23 ff.), an welchen sich in einer höchst seltsamen Weise eine durch umstehendes Volk veranlaßte Digression knüpft (12, 29 ff.), alles mit so gänzlicher Geringsachtung der eben eingeführten Griechen, daß aus der Erzählung nicht einmal klar hervorgeht, ob sie ihre Absicht erreicht und auch den hier angehängten Vortrag nur gehört haben. Wie Nikodemus verschwinden sie wieder unmerklich, ohne daß ein Interesse befriedigt wird, das etwa ihrer Person gelten könnte. Wie steht es nun mit diesen langen Reden, in denen sich Jesus im 4. Evangelium ergeht? Sie lassen uns den Jesus der Synoptiker absolut nicht wiedererkennen. Denn dieser spricht völlig anders, und zwar handelt es sich hier wieder um eine totale Verschiedenheit, eine solche, die sowohl die Form wie den Inhalt betrifft. Mit Ausnahme der großen eschatologischen Rede (Matth. 24 und Parallelen) hält der synoptische Jesus überhaupt keine längeren, eigentlichen, durch ein Thema zusammengehaltenen Vorträge, denn ein solcher ist auch die sogenannte Bergpredigt nicht, sondern seine Rede hat dort durchgängig die Form des populären Spruchs oder der Parabel, und ist uns in den Synoptikern so überliefert, daß entweder der Spruch oder die Parabel in seiner Vereinzelung mit seiner wirklichen

oder vermeintlichen Veranlassung, im Zusammenhang einer einzelnen Anekdote mitgeteilt wird, oder in längeren, kettenartigen Reihen, die nichts von zusammenhängender Rede haben. Auf jeden Fall zeichnet sich die Redeweise Jesu bei den Synoptikern durch ihre poetische Kraft und damit gegebene Gemeinverständlichkeit und schlichte Durchsichtigkeit aus. Ganz anders im johanneischen Evangelium. Hier haben wir durchaus zusammenhängende lange Vorträge in einer auffallend mysteriösen Form, welche sogar vielfach die Absicht haben, von ihren nächsten Zuhörern nicht verstanden zu werden, und wie rätselhafte Monologe eines gegen sein Publikum durchaus gleichgültigen Redners erscheinen. Sie bewegen sich denn auch durchaus in einer ihnen eigentümlichen, festen und gegebenen Begriffswelt, indem sie alle Anknüpfung an die Wirklichkeit des menschlichen Lebens und seine moralischen Bedürfnisse, welche den Worten Jesu bei den Synoptikern ihre eigentliche Beredsamkeit gibt, wie absichtlich vermeiden. Zu dieser völlig verschiedenen Form gesellt sich aber eine nicht minder große Verschiedenheit des Inhalts. Das eigentliche Thema der Reden des johanneischen Jesus ist bald angegeben, er ist es selbst. Es sind Selbstzeugnisse des in einer ihm feindseligen und für ihn verschlossenen Welt auftretenden Wesens aus einer andern. Auf seine Person haben daher auch fast alle Bilder seiner Rede Beziehung. Sie verläuft in Allegorien, welche ausführen, daß er das Licht der Welt, das Brot und Wasser des Lebens, der Weinstock, der Hirt, das Tor und der Weg ist. An der Unfaßlichkeit dieser Reden für die Zuhörerschaft, vor welcher sie gehalten werden, hängt ihr Fortschritt, oder vielmehr ihr Mangel an Fortschritt. Denn sie gelangen eben wegen dieser Unfaßlichkeit am Schluß meist zu dem Punkt, von dem sie ausgegangen waren. Von diesem Thema der johanneischen Reden tritt nun aber in ihnen dasjenige der Reden des synoptischen Christus fast vollständig zurück. Auch bei diesen Reden kann man von einem Grundthema reden, aber dieses ist eben nicht die Person Jesu selbst, sondern das Reich Gottes oder das Himmelreich. Ihm insbesondere gelten die Bilder dieser Reden in Sprüchen und Parabeln. Bei Johannes ist dieses Thema im selben Maße in den Hintergrund gedrängt, wie das der Person Jesu vortritt. Genau umgekehrt ist es bei den Synoptikern, wo die Person Jesu kaum jemals der Gegenstand seines Lehrens ist. In einer an das 4. Evangelium erinnernden Weise ist es eigentlich an einer einzigen Stelle der Fall, Matth. 11, 27, wenn es heißt: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben und niemand kennt den Sohn als den Vater, noch kennt jemand den Vater als den Sohn und den, dem er es offenbaren will“. Allein durch die gänzliche Isoliertheit dieser Parallele wird der hier bestehende Unterschied eigentlich viel mehr erhellet und sichtbar gemacht als aufgehoben. Und eben das geschieht durchaus durch alle Berührungspunkte, welche zwischen den Reden des johanneischen und denen des synoptischen Christus vorhanden sind, und zwar sowohl in Hinsicht auf

die Form wie auch auf den Inhalt. Wenn man z. B. klar beobachtet, daß die Form der Parabel, welche für die Lehrweise Jesu bei den Synoptikern so charakteristisch ist und darin so stark hervortritt, in den Reden des johanneischen Christus vollständig fehlt, so wird das durch die zwei Fälle, in welchen man im johanneischen Evangelium an die synoptischen Parabeln erinnert wird, nicht etwa beschränkt, sondern erst recht bestätigt. Diese zwei Fälle sind die Bildrede vom guten Hirten und von der Tür zum Schafstall 10, 1 ff. und die vom Weinstock 15, 1 ff. Beide Reden mögen wohl Nachahmungen der Parabeln des synoptischen Christus sein, aber eben Nachahmungen, welche sofort ihren gänzlich heterogenen Ursprung verraten. Bild und Erklärung, die Darstellung des vorschwebenden, gemeinen und natürlichen Vorgangs und des Gedankens der hineingelegt wird, sind in diesen Stücken so ineinander verflochten und verarbeitet, daß man vielmehr eine Allegorie, als eine Parabel vor sich hat, und man um inne zu werden, daß man hier echte Parabeln gerade gar nicht vor sich hat, gar nichts Besseres tun kann als einige synoptische Parabeln daneben setzen. Und nicht anders wirken die spärlichen über die Reden des johanneischen Evangeliums verstreuten Anklänge an synoptische Worte Jesu. Sie sind eigentlich nur wie dazu da, um das Recht hier überhaupt zu vergleichen festzustellen, d. h. über allen Zweifel zu stellen, daß wir beiderseits es mit den Reden derselben Person zu tun haben; im übrigen aber dienen sie uns dazu den Kontrast, der hier besteht, vollends zu erhellen. 13, 20 z. B.: „Amen, Amen, ich sage Euch, der der Einen aufnimmt, den ich gesandt, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat,“ erinnert freilich jedermann an Matth. 10, 40, wo zu den Aposteln gesagt ist: „Wer Euch aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“. Aber bei den Synoptikern ist das ein Spruch, der sich ganz von selbst versteht, weil er wirklich nichts anderes ausdrücken will, als den höchst einfachen Gedanken, der darin unmittelbar liegt. Bei Johannes sieht der Satz nur wie ein Spruch aus, ist aber keiner. Denn was er doch bedeutet, ergibt sich nur aus dem Zusammenhang der Rede, in welche er verflochten ist, ja aus dem Zusammenhang der dem Evangelisten eigentümlichen, den Sohn und den Vater in einer prägnanten, dogmatischen Weise identifizierenden Theologie. Und eben darum sind auch die Worte, die kurz vorausgehen (13, 16): „Amen, Amen, ich sage Euch, der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der Apostel größer als der ihn gesandt hat“, nicht der schlichte Spruch, als welcher sie für sich genommen aussehen, und bei den Synoptikern irgendwo angebracht auch wären, sondern erhalten im johanneischen Evangelium ihren vollen Sinn erst in weiterem Zusammenhang, in dem sie stehen, und stehen überhaupt nicht um ihrer selbst willen, sondern um dieses Zusammenhangs willen da, als ein Glied seines Gedankenganges. Will man aber der tiefen Kluft recht inne werden,

welche die Aussprüche Jesu bei den Synoptikern ihrem Inhalt nach von den Reden des 4. Evangeliums scheidet, so nehme man gerade die einzige zusammenhängende, durch ein Thema zusammengehaltene eigentliche Rede, welche die Synoptiker Jesus in den Mund legen, die eschatologische gehalten im Anblick des Tempels unmittelbar vor Einbruch der Schlußkatastrophe, welche Jesu Wirken beschließt, Matth. 24 und Parallelen, und frage sich an welcher Stelle des johanneischen Evangeliums diese Rede wohl stehen könnte ohne darin der schrillste Mißklang zu sein, in der unerträglichsten Weise von ihrer Umgebung abzustecken. In der Tat das Bild von der Lehrweise Jesu, das wir aus dem johanneischen Evangelium erhalten, schließt schlechterdings dasjenige aus, welches wir bei den Synoptikern erhalten und umgekehrt.

Weisse, Evangelische Geschichte I, 106 ff., ist über den Unterschied der Reden bei Johannes und bei den Synoptikern lesenswert. Denn er hat zwar den korrupten Einfall gehabt, die Reden für den ursprünglichsten Kern des johanneischen Evangeliums zu halten, aber darum ist er durchaus nicht gemeint ihnen vor den Synoptikern den Vorzug der Authentie zuzuerkennen. Die Vorstellung, die er sich von der johanneischen Aufzeichnung der Reden Jesu macht, läßt ihm soviel Freiheit.

A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 28 Anm., betont das Fehlen des „Gedankens des Gottesreiches, welcher die Reden Jesu in den andern Evangelien beherrscht“ in dem johanneischen.

H. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 441: „Die Reden also bilden durchaus das unterscheidende Merkmal des 4. Evangeliums“.

A. M. Mensinger macht auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen dem Pessimismus der Weltflucht, ja Feindseligkeit des johanneischen Christus ( $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ) in feindseliger Bedeutung gebraucht) und dem menschenfreundlichen Optimismus des synoptischen Christus herrscht. (Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie 1892 S. 98 ff.). Bei den Synoptikern wäre allenfalls Matth. 18, 7 zu vergleichen. Gar nicht hierhergehörig aber sind Stellen wie Matth. 16, 26 oder gar 5, 14. (gegen P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipzig 1891 S. 65, der hier eine dem Johannes verwandte Anschauung vom  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  findet.)

Ueber das total verschiedene Verhalten des 4. Evangelisten in bezug auf seinen Anspruch auf einen Verfassernamen in seinem Evangelium von den Synoptikern wird des Näheren zu reden sein [im 10. Kapitel] bei der Erörterung des Namens Johannes.

d) Inhaltsübersicht im Vergleich zur Synopse.

Das 4. Evangelium behandelt dieselbe Geschichte wie die Synop-



tiker, das bewiese, wenn sonst nichts, schon seine Passionsgeschichte Kap. 18 ff.; aber in Hinsicht auf den Inhalt und sogar auf die Art, wie sie erzählt, und den Rahmen, in welchen sie gestellt ist, in einer so auffallend verschiedenen Weise, daß es jedenfalls, wenn es auch mit den Synoptikern unter die Gattung Evangelium gehört, darin doch ein Exemplar völlig anderer Art ist. Die hier bestehende Verschiedenheit zeigt sich namentlich:

1. im Fehlen zahlreicher, zum Teil der bedeutsamsten Stücke der synoptischen Tradition, wie z. B.  
 der Geburtsgeschichten Matth. 1 f., Luk. 1 f.,  
 der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 1 ff. und Parallelen,  
 der Verklärungsgeschichte Matth. 17, 1 ff.,  
 der Einsetzung des Abendmahls Matth. 26, 17 ff. und Parallelen,  
 zahlreicher Wundergeschichten, deren das 4. Evangelium überhaupt nur sieben hat 2, 1 ff., 4, 46 ff., 5, 1 ff., 6, 1 ff., 16 ff., 9, 1 ff. 11, 1 ff., unter welchen synoptische nur zum Teil wiederzuerkennen sind 4, 46 ff., 6, 1 ff., 16 ff.,  
 der Dämonenheilungen, die sogar vollständig fehlen;
2. in zahlreichen Zusätzen des 4. Evangelisten, wie namentlich des Prologs,  
 der Wundergeschichten 2, 1 ff., 11, 1 ff.,  
 mancher zum Teil sehr seltsamen Einzelheiten 3, 22. 4, 1. 12, 1—6. 13, 1—29,  
 auch in der Einführung ganz neuer Gestalten 1, 45. 3, 1.
3. in der Vorstellung gewisser Erzählungen, wie namentlich der Tempelreinigung 2, 13, vgl. mit Matth. 21, 12 ff. und Parallelen;
4. in Widersprüchen und Differenzen, welche zum Teil die fundamentalsten Punkte der Erzählung betreffen:  
 den Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welcher bei den Synoptikern erst ganz zuletzt Matth. 19, 1 und Parallelen, Judäa und Jerusalem wird, während im 4. Evangelium nur die Abschnitte 2, 1—12. 4, 3—54. 6, 1—7, 9 Jesus in Galiläa und Samarien zeigen,  
 die Zeitdauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welche die Synoptiker ohne ausdrückliche Angabe als einjährig erscheinen lassen, worin mit ihnen eine sich anhaltend in der alten Kirche behauptende Tradition übereinstimmt, das 4. Evangelium dagegen, wie die in dem uns überlieferten Texte angemerkten drei Passahfeste 2, 13. 6, 4. 11, 55. 12, 1 fordern, mindestens über zwei Jahre und einige Wochen, ja wenn auch 5, 1 ein Passahfest gemeint ist, über drei Jahre sich erstrecken läßt;  
 die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers noch über das Auftreten Jesu hinaus, 3, 24 gegen Matth. 4, 12 und Parallelen;  
 die Herbeiführung der Schlußkatastrophe des Lebens Jesu durch

die Erweckung des Lazarus 11, 47, von der die Synoptiker nichts wissen; <sup>12. 1. 11</sup>

den Todestag Jesu, welchen das 4. Evangelium auf den 14. Nisan 13, 1. 29. 18, 28. 19, 14. 31, die Synoptiker Matth. 26, 17 und Parallelen auf den 15. setzen;

ein besonders erheblicher Punkt liegt in der in Hinsicht auf Inhalt wie Form völlig verschiedenen Lebensweise Jesu, wie sie in den Sprüchen und Gleichnissen der Synoptiker vorliegt, mit welchen auch 10, 1 ff., 15, 1 ff. nicht vergleichbar sind, und andererseits in den Reden Jesu, welche überhaupt einen auffallend breiten Raum im 4. Evangelium einnehmen, deren so gut wie ausschließlicher Gegenstand seine eigne Person ist, vergleichbar nur etwa Matth. 11, 27 ff., 28, 18—20, und welche keine andere Verwandtschaft mit den synoptischen zeigen, als wie sie in ganz isolierten und flüchtigen Berührungen wie 2, 19. 4, 44 usw. liegt.

Das 4. Evangelium kennt und benutzt die Synoptiker, aber um irgend eine Autorität derselben kümmert es sich nicht und hat es sich gar nicht zu kümmern. Weder denkt es daran sie zu bestätigen, noch um ihrer selbst willen zu berichtigen. Es nennt sie nie, und läßt überhaupt nie auch nur die Vorstellung durchblicken als sei, was ihm als Tradition der evangelischen Geschichte gilt irgendwie in den Synoptikern beschlossen und hier allein niedergelegt. Wo der Verfasser auf jene Tradition hinweist, läßt er, soweit er überhaupt an Evangelien denkt, keinen andern Gedanken als an sein eigenes und dessen Interessen durchblicken. Im übrigen schwebt ihm die Tradition noch in keiner andern Form vor, wie in der noch völlig flüssigen, nicht näher zu begrenzenden, in der Synoptiker und Nichtsynoptiker, Schriftliches und Mündliches ungeschieden bei einander sind, und aus welcher ein Bestimmtes auszuzeichnen und hervorzuheben ihm noch ganz fernliegt.

In keinem andern Sinn als dem einer Ablehnung des Anspruchs auf materielle Vollständigkeit seiner Erzählung, verwahrt sich der Evangelist gegen den Vorwurf der Unvollständigkeit. Was ihm für den Zweck dieses Evangeliums dienlich zu sein schien, will er allerdings vollständig darin niedergelegt haben, und nicht im geringsten zeigt er sich darum bekümmert, wo sein Leser ein etwaiges Verlangen nach vollständigerer Belehrung befriedigen möchte. Eben darum ist auch formell von der Unvollständigkeit des Evangeliums gar keine Rede. Weder will er andere ergänzen, noch selbst aus ihnen ergänzt sein. Es ist vielmehr ein so vollständiges und in sich geschlossenes Evangelium, wie nur irgend eines. Keines hat mehr wie dieses den Grund zu seinem Plan in sich selbst und läßt weniger Lücken übrig, welche eine Ergänzung aus einem ihm fremden Ganzen duldeten. Es ist selbst ganz und eben darum keine Ergänzung. Es hat alle aus den Synoptikern bekannten Bestandteile eines Evangeliums, nur hat

es sie in seiner Weise. Es hat Anfang, Mitte und Ende, und setzt weder hinter noch vor sich, noch innerhalb seiner selbst eine andere Erzählung voraus, die es ergänzte und durch die es selbst ergänzt würde. Auch wo es der synoptischen Darstellung ausdrücklich widerspricht, was nur sehr ausnahmsweise der Fall ist, handelt es sich nicht um deren Korrektur, sondern um das eigene Interesse des 4. Evangeliums selbst, um ausdrückliche Aufrechterhaltung seiner eigentümlichen Erzählung gegen eine sonst vorhandene und davon abweichende.

Damit werden wohl alle falschen Konsequenzen der sicheren Tatsache abgewiesen sein, daß die synoptischen Evangelien für den 4. Evangelisten schon existierten, daß er sie kennt und benutzt. Tut er das, so geschieht es eben ganz frei und ohne jedes ihnen besonders zugewendete Interesse, ohne jede ihnen zugewendete Absicht einer allgemeinen Bestätigung und auf Einzelheiten absehbenden Berichtigung. Indem wir aber alles was man an einzelnen und besonderen Spuren für eine solche Absicht im Evangelium anführen zu können meinte, abgewiesen haben, bleiben wir nur im Einklang mit dem Gesamteindruck, der sich für das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern aus ihrer Vergleichung ergibt. Diese Vergleichung zeigt eine so große Verschiedenheit, ein so starkes Abweichen auf, daß die Absicht des 4. Evangelisten in Hinsicht auf die Synoptiker, soweit eine solche überhaupt bestand, keine andere gewesen sein kann, als an die Stelle der synoptischen Darstellung der evangelischen Geschichte eine andere zu setzen, ein neues und höheres, die bisherige Auffassung der evangelischen Geschichte sublimierendes Evangelium daneben zu setzen, das erst dem vom Verfasser verfolgten Zweck, die Gottessohnschaft Jesu Christus für die Gläubigen zu erweisen, vollkommen entsprach.

Das enorme Mißverhältnis der johanneischen Erzählung zur synoptischen könnte man für die apostolische Authentie jener gerade anrufen. Wer konnte wagen von der synoptischen Tradition sich so zu emanzipieren als ein selbständiger Zeuge? Allerdings, aber (antworte ich von meinem Standpunkt) warum nicht auch ein selbständiger „Zeuge“ dessen „Selbständigkeit“ sich nicht sowohl auf seiner Apostel-eigenschaft gründete, als auf das ungemessene Selbstbewußtsein, das ihn als „Zeuge“ erfüllte? Der Johannist wagt es, seinen Christus an die Stelle des urapostolischen zu setzen, und tut damit übrigens nichts, was nicht auch andere ungefähre Zeitgenossen in seinem Kreise getan hätten, jedenfalls Paulus.

## Neuntes Kapitel.

### Die Charakter der Geschichtserzählung im 4. Evangelium.

#### 1. Uebersicht über den Inhalt.

Nicht wie Markus mit der Taufgeschichte, und auch nicht wie die beiden anderen Synoptiker mit einer Geburtsgeschichte, beginnt

unser Evangelist, sondern mit einer übergeschichtlichen Einleitung über die Identität des Wesens, von dem im Evangelium berichtet werden soll, und den allgemeinen Charakter seiner Erscheinung in diesem Bericht. Dies Wesen ist der göttliche Logos. So hören wir denn zunächst vom ewigen Dasein dieses Logos bei Gott und von seiner allgemeinen Wirksamkeit in der Welt, insbesondere in Hinsicht auf die Menschen, 1, 1—5 als das Licht, das in die ihm fremde Finsternis scheint; von einem menschlichen Zeugen, Johannes bei seinem Kommen in die Welt und von seiner bei diesem Kommen mit der Unempfänglichkeit der Welt gemachten Erfahrung 1, 6—13, endlich von der Erfahrung der Gläubigen, für welche er bei diesem Kommen und sich Offenbaren im Fleisch wirklich sichtbar geworden ist 1, 14—18. Die Explikation dieser im Prolog dargelegten allgemeinen Ideen bildet den Gegenstand der folgenden Erzählung, diese legt dar die Selbstdarstellung des in fleischlich-menschlicher Erscheinung von sich und seiner überirdischen Herrlichkeit zeugenden Gottessohnes und die Aufnahme, die er damit in der Welt gefunden.

Der schon im Prolog gegebenen Ankündigung gemäß beginnt die Erzählung mit dem das erste Auftreten des Gottessohnes in der Welt begleitenden Zeugnis des Täufers Johannes und seinem Erfolg 1, 19—43. Das Zeugnis ist dreifach gegliedert und zerfällt in ein erstes, vorbereitendes Zeugnis vor den ungläubigen Juden 1, 19—28; ein zweites, welches schon deutlicher Person und Bedeutung des in Jesus erschienenen Messias betrifft, und zugleich erklärt, wie dem Täufer solches Zeugnis möglich geworden ist 1, 29—34; und endlich ein drittes 1, 35—43, welches Jesu die ersten Gläubigen zuführt, einem ungenannten Jünger, d. h. (die Stelle wird mit Recht so gut wie allgemein so verstanden) den Evangelisten und den Andreas, und hierauf, durch Andreas vermittelt, dessen Bruder Simon, der in unserm Evangelium schon hier seinen Namen Petrus erhält.

Nun folgen die ersten eigenen Manifestationen des Gottessohnes auf dem von ihm selbst gewählten Schauplatz — 1, 44 ist das ἡθέλουν wohl zu beachten. Nach erhaltenem Zeugnis des Johannes, bei welchem die Anwesenheit Jesu 1, 29 völlig unerklärt bleibt, ist Jesus von nun an, da er sich selbst zu manifestieren hat, wo er ist, stets aus eignem, uns immer vom Evangelisten kund getanen Entschlusse; vergl. 2, 13. 4, 1—3. 4, 3—5. 5, 1. 6, 1. 7, 1—10, wo zu guter Letzt die Eigenwilligkeit des Entschlusses Jesu noch besonders markiert ist. Er ist zunächst in Galiläa im engsten Kreise der Seinen, seiner ersten Jünger und Freunden seiner Familie, und zu Kana mit seiner Familie, selbst in Kapernaum (1, 44. 2, 12). Hier meldet der Evangelist mit der Weinverwandlung zu Kana das erste Wunderzeichen Jesu. Nun begibt sich Jesus nach Judäa zum Passah und tritt damit erst in die Öffentlichkeit. Die im Joh.-Evangelium hierher gesetzte Tempelreinigung bereitet seinen Konflikt mit dem jüdischen Unglauben vor (2, 13—22);



doch erhält sich diesmal die Erzählung noch bei dem durch Wundersucht begründeten Halbglauben, den Jesus hier findet, auf, als dessen Repräsentant insbesondere der Pharisäer Nikodemus gilt; mit diesem entwickelt sich ein Gespräch, an welches der Evangelist die erste, größere Rede knüpft, in der Jesus als Sohn Gottes von sich und der Absicht seiner Erscheinung redet (2, 23—3, 21). In Judäa verweilt die Erzählung noch für eine höchst merkwürdige Episode, welche der letzten Auseinandersetzung Jesu mit seinem Zeugen, dem Täufer Johannes gilt, 3, 22—36. Darauf verläßt er das ungläubige Judäa und begibt sich nach Samaria, wo sich an das Gespräch mit der Samariterin wiederum eine Rede Jesu knüpft über die Aussicht, welche der hier in Samarien gefundene Glaube seinen Jüngern und ihrer einstigen Wirkksamkeit eröffnet (4, 1—42). Von Samarien zieht Jesus wieder nach Galiläa, wo er wiederum halben Glauben findet und mit der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten sein zweites Zeichen in Galiläa vollbringt (4, 43—54). Nun verengert sich der Schauplatz der Erzählung, denn Samarien fällt aus. In diesem Gebiet allein hat sich ein entschiedenes Ergebnis in der Scheidung des Glaubens und des Unglaubens herausgestellt, welches der Gottessohn durch sein Erscheinen in der Welt herbeiführen soll. Samarien hat sich als das Land des Glaubens erwiesen. Die fernere Entwicklung jener Scheidung beschränkt sich nun auf Judäa und Galiläa (Kap. 5. 6). Judäa, wo Jesus wieder auftritt, offenbart sich aus Anlaß der wunderbaren Heilung am Teich Bethesda als das Land verschlossensten und feindseligsten Unglaubens gegen das Licht, das Jesus leuchten läßt, den eine Streitrede Jesu entlarvt (Kap. 5). Und da sich Jesus wieder nach Galiläa begibt (Kap. 6), vollzieht sich auch hier die Krisis, welche den Halbglauben als Unglauben sich manifestieren läßt. Die Zeichen der wunderbaren Speisung und des Seewandeln treiben dieses Resultat hervor, wie es in der großen Streitrede Jesu mit den ungläubigen Juden zu Kapernaum zum Vorschein kommt (6, 1—59). Aber in diesem galiläischen Gebiet vollzieht sich auch eine Scheidung im eignen Jüngerkreise Jesu, welche gleichfalls durch eine Rede Jesu über die Bedingungen der Erkenntnis des in ihm offenbar gewordenen Geistes und Lebens hervorgerufen wird. Nun schmilzt der Jesus treu bleibende Jüngerkreis auf zwölf zusammen, deren Glauben Petrus bekennt. Aber schon hier wird von Jesus auf den teuflischen Verräter auch unter den Zwölfen hingewiesen (6, 60—71). Damit scheidet der Leser des Joh.-Evangeliums (vom Anhang Kap. 21 abgesehen) zum letztenmal aus Galiläa. Denn nun wendet sich die Erzählung von Kap. 7 an ausschließlich Judäa zu, wo der letzte entscheidende Kampf des fleischgewordenen Gottessohns mit dem Unglauben auszukämpfen ist. In einer eigentümlichen Weise läßt der Evangelist diese letzte Reise Jesu nach Judäa wiederum zu einem Feste, dieses Mal zum Laubhüttenfest, als aus seinem eigensten Willensentschluß hervorgegangen und im vollen Vorherwissen, daß es nun zu seinem

Tode geht, unternommen erscheinen (7, 1—13). Im Tempel hält Jesu eine Rede, welche die Juden ihrer Unwissenheit in Hinsicht auf ihn überweist und dadurch beschämt, auch verschiedene jedoch überwiegend feindselige Kundgebungen der Juden veranlaßt (7, 14—52). Diese heftigen Streitunterredungen setzen sich im achten Kapitel fort und erlangen ihre größte Schärfe, indem die Reden Jesu die teuflische Natur der ihm gegenüberstehenden Feindschaft aussprechen und diese sich in Mordanschlägen äußert, die ihm jedoch zur Zeit noch nichts anzuhaben vermögen. Auch setzen sich, freilich in einer Weise, die nur im Joh.-Evangelium begreiflich ist, in den zwei nächsten Kapiteln (9, 10) die Wortgefechte mit den Juden Jerusalems fort, zunächst aus Anlaß der Heilung eines Blindgeborenen am Sabbath, nach welcher die Pharisäer sich in einen Streit über Jesus mit dem Geheilten einlassen, dafür aber von Jesus um ihrer eignen sehenden Blindheit willen gescholten werden, woran sich Kap. 10 die Bilderrede Jesu von der Tür zur Schafhürde, den Dieben und Räubern, welche den Schafen nachstellen und dem guten Hirten derselben anschließt (10, 1—21). Darauf führen Reden Jesu über seine Messianität am Feste der Tempelweihe wieder zu Anschlägen auf sein Leben, denen er abermals entkommt (10, 22—39). Doch verläßt Jesus die Stadt wieder und zieht sich nach Peräa, dem Gebiete jenseits des Jordan zurück, wo früher Johannes getauft hat, und findet hier unter denen, die sich des Zeugnisses des Täufers erinnern, Gläubige (10, 40—42). Der Hilferuf des ihm befreundeten Schwesterpaares Martha und Maria in Bethanien ruft ihn dahin zurück. Ihr Bruder Lazarus ist erkrankt. Wiederum nicht ohne ein in ganz eigentümlicher Weise herbeigeführtes Zögern Jesu läßt ihn der Evangelist wie schon 7, 1 ff. sich nach Judäa zurückbegeben. In Bethanien findet er seinen Freund, wie er zum Voraus weiß, bereits tot. In großer Oeffentlichkeit findet nun die Erweckung des Lazarus statt und zu großem Eindruck unter den herbeigeströmten Juden Jerusalems. Doch eben darum führt dieses Wunder die Schlußkatastrophe herbei. Es erfolgt die Ratsversammlung, welche insbesondere auf das Votum des Hohenpriesters Kaiphas den Tod Jesu beschließt (11, 47—53). Dieser aber zieht sich bis zum herannahenden Passahfest mit seinen Jüngern in ein in der benachbarten Wüste gelegenes Städtchen zurück, während ein Haftbefehl der judäischen Gewalthaber gegen ihn in Kraft getreten ist (11, 54—57). Sechs Tage vor dem Passah ist dann Jesus wieder in Bethanien, wo bei einem Mahle seine Salbung durch Maria stattfindet. Der Ruf der kürzlich stattgefundenen Totenerweckung, welche auch einen Todesbefehl der Hohenpriester gegen Lazarus veranlaßt, zieht große Volksmassen nach Bethanien, und unter deren Zurufen findet der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem statt (12, 1—19). Nun treten Griechen auf, welche Jesus sehen wollen. Ihre Anmeldung veranlaßt Jesus zu einer Anrede an seine Jünger, welche das „Gekommensein seiner Stunde“ ankündigt, vom umstehenden Volke unterbrochen wird und

sich an dieses wendend, über den gleichen Gegenstand, das nahende Ende Jesu, sich fortsetzt, bis Jesus sich wieder der Menge entzieht (12, 20—36). Hier, wo die eigentliche Passionserzählung zu beginnen hätte, macht die Erzählung offenbar eine Pause, indem der Evangelist in einer sonst ungewöhnlichen Weise mit einer allgemeinen Betrachtung dazwischen tritt, wie um das Resultat des Vorhergehenden zu ziehen. Denn er fährt 12, 3 fort: „Nachdem er aber so große Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, damit das Wort des Propheten Jesaias in Erfüllung gehe, da er gesagt hat: Herr, wer glaubt unserer Kunde? Und der Arm des Herrn, wem ist er geoffenbart? Darum vermochten sie nicht zu glauben, weil wiederum Jesaias gesagt hat: Er hat ihre Augen geblendet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht sehen mit den Augen und verstehen mit dem Herzen und umwendeten und ich sie heile. Das hat Jesaias gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen, und vor ihm verkündet hat. Dem ungeachtet glaubten doch auch von den Oberen viele an ihn, aber um der Pharisäer willen gestanden sie nicht, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen würden. Denn sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott“ (12, 37—43). Und hieran knüpft der Evangelist ganz unvermittelt einen plötzlichen Ausruf Jesu, welcher wieder das Hauptthema der Reden Jesu im Evangelium betrifft, daß, wer ihn schaut und hört, den Vater schaut und hört. Dann treten wir mit der Fortsetzung der Erzählung 13, 1 in die eigentliche Passionsgeschichte ein, und damit in diejenige Partie des Joh.-Evangeliums, welche dem Inhalt der Erzählung nach der synoptischen am verwandtesten ist. Der Einzug in Jerusalem fand allerdings schon Kap. 12 statt. Wie eigentümlich freilich das 4. Evangelium auch hier bleibt, das zeigt am meisten das nächstfolgende Stück. Zunächst nämlich bleibt während fünf Kapiteln die Szene dieselbe; Kap. 13—17 läßt sich unter die gemeinschaftliche Ueberschrift des Mahles Jesu mit seinen Jüngern bringen. Daß diese Episode wieder in eine große Rede des von sich zeugenden Jesu ausläuft, entspricht wieder nur der Art der Erzählung dieses Evangeliums. An das Mahl, das hier völlig anders aufgefaßt ist wie das letzte Passahmahl, das Jesu mit seinen Jüngern bei den Synoptikern hält, knüpft sich dieser Auffassung gemäß eine Fußwaschung an. Dann erfolgt die Ausscheidung des Verräters, der zu seinem nächtlichen Werk den Kreis verläßt und nun, da Jesus unter seinen wahren Jüngern allein ist, entwickelt sich ein Gespräch, an welchem mehrere der versammelten Jünger teilnehmen: Petrus (dem hier seine Verleugnung vorausgesagt wird), Thomas, Philippus, der zweite Judas, und welches dann sehr bald, von Kap. 14, 23 an, in jenen großen Monolog Jesu ausläuft — bis zum Glaubensbekenntnis der gesamten Jüngerschaft 16, 29 ff. —, in dem er von seinen Jüngern Abschied nimmt und von der Liebe redet, die er ihnen für ihr Verhältnis untereinander zurückläßt, wie auch vom Haß der Welt redet, den sie von ihm erben, vom Geist als Für-

sprecher, welcher ihn bei ihnen ersetzen soll, aus dem Sinn seines augenblicklichen Scheidens heraus ihrem Kreise von der Aufgabe redet, die er ihnen hinterläßt, samt allem, was sie dabei trösten und stark machen soll. Schließlich enthüllt er ihnen das Geheimnis des Bandes, das er auch zwischen ihnen und seinem Vater, durch sein Kommen in die Welt und sein Gehen aus derselben, hergestellt hat, eine Enthüllung, welche 16, 29 ff. das Bekenntnis der gesamten Jüngerschar herbeiführt zum Glauben daran, daß Jesus von Gott ausgegangen sei. Mit einem letzten Trostwort Jesu über die nun bevorstehende Zerstreuung der Jüngerschar schließt diese Anrede. Was noch über die letzte irdische Stunde Jesu als der Verherrlichung des Sohnes und über seinen Sieg durch die Gründung einer Gemeinde von Gläubigen in der Welt zu sagen übrig bleibt, läßt der Evangelist Jesus überhaupt nicht mehr zu Menschen, sondern nur noch zu Gott reden im 17. Kapitel, dem in der neueren Theologie unter dem Namen des hohenpriesterlichen Gebetes bekannten Stück. Auch in diesen letzten Reden Jesu 13, 31; 17, 26 fehlen Reminiscenzen an die Synoptiker nicht, denn an diese klingen nicht nur einzelne Verse an, sondern dieser ganze Redekomplex vertritt da, wo er steht, offenbar die große eschatologische Rede Jesu bei den Synoptikern. Namentlich in Hinsicht auf das den Jüngern in der Welt bevorstehende Schicksal vergleiche man besonders 15, 18 ff. Doch im ganzen enthüllt auch hier jede Vergleichung nur die ungeheure Verschiedenheit, die besteht, ja sie drängt sich in diesen Abschiedsreden Jesu, welche zu den originellsten und eindruckvollsten Parteen des Joh.-Evangeliums gehören, mit besonderer Stärke auf. Anders wird dieses Verhältniß in der Fortsetzung der Leidensgeschichte Kap. 18. 19. Es ist dies die einzige Partie der Erzählung des johanneischen Evangeliums, über welche man sagen kann, daß das Ganze die Erzählung auch der Synoptiker ist und man nur in Einzelheiten das 4. Evangelium in seiner Eigentümlichkeit wieder erkennt. Auch hier zwar unterscheidet sich das 4. Evangelium von den drei andern mehr als diese untereinander, doch ist dieser Unterschied kein spezifisch verschiedener. Es hängt dies auch daran, daß wir es von nun an mit zusammenhängender, reiner Erzählung zu tun haben und die Reden wegfallen, die im bisherigen vor allem dem Joh.-Evangelium sein charakteristisches Gepräge gegeben haben. Es werden Gefangennehmung, Aburteilung, Kreuzigung Jesu in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Synoptikern, auch in vielen Einzelheiten, erzählt. Aber besonders eigentümlich sticht bei Johannes die Darstellung des Pilatus und das Hervortreten des Erzählers selbst hervor.

In der Hauptsache gilt das von den Passionserzählungen Kap. 18. 19 Gesagte ohne weiteres auch von den Auferstehungserzählungen Kap. 20, ebenfalls in Hinsicht auf das Hervortreten der Person des Evangelisten. Die Szene am leeren Grabe unterscheidet sich hierdurch von der synoptischen hauptsächlich. Von den drei einzelnen Erscheinungen des Auf-



erstandenen bei Johannes, der Erscheinung vor Maria aus Magdala (20, 14 ff.), derjenigen vor der Gesamtheit der bei verschlossenen Türen versammelten Jünger (20, 19 ff.), und der vor dem ungläubigen Thomas (20, 26 ff.), hat nur die mittlere eine eigentliche Parallele bei den Synoptikern. Doch verschieden sind in den einzelnen Erscheinungen über die sie berichten auch Matthäus und Lukas. Allerdings enthalten alle von Johannes erzählten Erscheinungen auch einzelne nur aus dem Zusammenhang seines Evangeliums zu erklärenden Motive. Von diesen ist das merkwürdigste die Geistesmitteilung an die Jünger durch ihre Anhauchung bei der zweiten Erscheinung (20, 22) — doch ist im ganzen 20, 21—23 Parallele zur Aussendung der Apostel —, wie wohl auch diese aufzufassen ist als die johanneische Parallele zur Ankündigung der Geistesmitteilung bei Lukas 24, 49. Mit den Worten 20, 30 f. schließt das Evangelium: „Auch viele andere Zeichen tat Jesus vor den Jüngern, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben damit ihr glaubet, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen“.

Es folgt noch ein Anhang Kap. 21. Er erzählt von einer dritten Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern, und zwar in Galiläa. An sie knüpft sich ein Gespräch zwischen Jesus und Petrus, das sich auf ihn und den Jünger, dessen Zeugnis für das Evangelium angerufen wird, bezieht. Dieser Anhang schließt mit den Worten: „Es gibt aber noch viele andere Taten, die Jesus getan; und wenn man sie alle einzeln beschreiben wollte, so würde die Welt selbst, meine ich, die Bücher nicht fassen, die da geschrieben würden“. Die Frage nach dem besonderen Verhältnisse dieses Anhangs zum Evangelium muß uns später (als besonderer Gegenstand des elften Kapitels) beschäftigen.

In dieser Uebersicht über den Inhalt des 4. Evangeliums ist absichtlich jede bestimmtere Gliederung desselben nach Abschnitten vermieden, so sehr eine solche Gliederung diese Uebersicht erleichtert hätte. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des Joh.-Evangeliums, daß im Grunde jede Gliederung der Art ihm zuwider, jedenfalls ihm nur aufgedrungen ist<sup>1)</sup>. Es ist vielmehr ein Beweis für die Glut der Grundideen, mit welchen der Verfasser seinen Erzählungsstoff durchdrungen hat, daß das ganze Evangelium vom Anhang und allenfalls

<sup>1)</sup> „Das Evangelium zerfällt in zwei große Hauptteile, deren erster eben seine Lebensoffenbarung, der andere die Leidensgeschichte enthält. Jener schließt mit den Worten Jesu 12, 4—50“. (Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 243). Liegt wirklich ein Einschnitt bei Kap. 12, so ist das weniger aus dem Evangelium selbst zu erklären als aus seinem Verhältnis zur Tradition. Dieses ändert sich hier nämlich und das Evangelium ist im Begriff in die Partie zu treten, in welcher es sich zur Tradition relativ am konservativsten verhält, nämlich den von ihr gelieferten Grundriß im ganzen adoptiert und auch mehr Einzelheiten als bisher. Das gilt trotz der großen ganz originellen Einschaltung Kap. 14 bis 17. Gerade diesen Einschaltungscharakter im Verhältnis zur synoptischen Erzählung hat die Erzählung bis Kap. 12 nie.

auch vom Prolog abgesehen, den Eindruck einer gediegenen, nirgends Fugen und Nieten verratenden, wie aus einem einzigen, wohlgelungenen Guß hervorgegangenen Masse macht. Höchstens bei jener dem Eintritt in die Schlußkatastrophe des Lebens Jesu vorausgehenden Betrachtung des Evangelisten über den Unglauben der Juden als dem Ergebnis des Wirkens Jesu am Schluß des 12. Kapitels, die wir in unserer Uebersicht hervorhoben, kann man meinen, daß der Verfasser etwas von einer Absicht verrate einen Abschnitt zu machen. Dann zerfiel das Evangelium, wie denn auch meist angenommen wird, in zwei Hälften, von denen die erste Kap. 1—12 die Periode öffentlicher Wirksamkeit Jesu betrifft, die zweite Kap. 13—20 (resp. 21) die Leidensgeschichte. Doch darf man dies, insbesondere die Vorstellung von Periode nicht streng nehmen. Denn daß der Evangelist etwas der Art bei Anlegung seiner Erzählung im Sinne hätte, tritt doch auch an dieser Stelle seines Evangeliums nicht hervor. Auch hier ist ein Wendepunkt in den erzählten Ereignissen in keiner Weise bemerklich gemacht, es tritt nur ein kurzer Stillstand der Erzählung ein, nach welchem sie völlig in bisheriger Weise und unter der Herrschaft derselben idealen Gesichtspunkte, die das Ganze beherrschen, fortfährt. Insbesondere darf man nicht daran denken, die johanneische Erzählung nach Beziehungen des Orts oder der Zeit der Handlung zu gliedern. Es könnte nur willkürlich und ohne jeden durch das Evangelium selbst gegebenen Anhalt geschehen und würde unvermeidlich offenbar Zusammengehöriges zerreißen. Man kann z. B. wohl sagen: hier betritt die Erzählung mit Jesus Galiläa, hier geht sie nach Judäa, hier nach Samaria über. Aber es sind das keine Einschnitte, welche zugleich auch historische Bedeutung hätten. Denn in allen diesen Gebieten spielt sich zwar in verschiedener Weise, aber doch so, daß kein historischer Zusammenhang zwischen den Vorgängen besteht, und ohne daß das in einem Kreise Geschehene auf das im andern Geschehene irgendwie wirkte, ein und derselbe Vorgang ab: die Auseinandersetzung des in der Welt sich kundgebenden Logos mit Glauben oder Unglauben.

## 2. Der unhistorische Idealismus der Erzählung.

Das Evangelium kann schon wegen seines Vor- und seines ersten Nachwortes 1, 1—18. 20, 30 f. keine Schrift historischen Sinnes sein. Daß es eine idealisierende Umdeutung der evangelischen Geschichte ist, zeigt die Art, in welcher darin die 1, 1—5 vorangestellten Ideen durchgeführt sind: der im Fleisch sichtbar gewordene Logos stellt sein Lichtwesen der Finsternis der Welt in seinen Wundern, Zeichen, seinen Reden und seinem Tode dar, ihr unfassbar, und sich mit ihrem feindseligen Unglauben (die Juden) oder Nichtverstehen (Nikodemus Kap. 3, Samariterin Kap. 4, vor Jesu Tode auch die Jünger 2, 22. 10, 6. 12, 16. 14, 26. 16, 4. 12 f. 20, 9) siegreich, vergl. 16, 33, auseinandersetzend, bis zu der durch seinen Tod möglich gewordenen Ausscheidung der

Schar seiner Gläubigen aus der Welt und ihrer Erhebung zu höherer, sie Gott zuführender Erkenntnis (s. besonders Kap. 14—17, vergl. auch 20, 22). Also weder eine vollständige Geschichte, noch überhaupt eine Geschichte wollte der Verfasser geben, sondern aus einer ihm bekannten Geschichte eine Auswahl zum Zwecke eines ganz bestimmten religiösen Beweises. Woher er denn auch seinen Stoff haben mag, ob aus Ueberlieferung oder aus eigenem Erleben, nur unter einem ganz bestimmten, außerhalb des Zweckes einer eigentlich historischen Darstellung liegenden Gesichtspunkt hat er ihn aufgefaßt und gestaltet. Wie sehr dieser Gesichtspunkt außerhalb aller möglichen Geschichte liegt, darüber läßt er uns von vornherein durch das Vorwort, welches er an die Spitze seines Werkes gestellt hat, keinen Zweifel. Wenn es nämlich hier heißt: „Im Anfang war das Wort (ὁ λόγος) und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ward durch es, und ohne es ward nichts was geworden ist. In ihm war Leben, und das Licht war das Leben der Menschen und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis nahm es nicht auf“, — so geben in der Tat diese Worte das Thema des Evangeliums an. Es stellt die evangelische Geschichte ins Licht eines Erlebnisses des Logos, d. h. des Mittelwesens, welches nach der jüdisch-alexandrinischen Spekulation der Zeit um die Entstehungszeit der Kirche das Prinzip aller göttlichen Offenbarung an die Welt war. Aus seinem vorgeschichtlichen Dasein, mit welchem das Evangelium beginnt, ist dieses Wesen in die Welt hervorgetreten, hat sich ihr in Menschengestalt in Jesus sichtbar gemacht und zugleich den Gegensatz, in welchem es als Licht zur Finsternis der Welt steht. Einerseits also schildert das Evangelium die Selbstdarstellung des Lichtwesens Jesu oder seines Verhältnisses zu Gott 1. durch seine Wunder, 2. durch seine Reden, 3. durch seinen Tod. Durch seine Wunder, denn nur als solche Mittel der Selbstdarstellung des Logos in der Welt sind sie im Evangelium aufgefaßt. Der Evangelist sagt selbst, daß Jesus mehr Wunder getan, als sein Evangelium berichtet, aber ihm kommt es nur darauf an, so viel in seinem Buch darzustellen als zu jenem Zwecke diene. Sie treten daher in diesem Evangelium nur in ganz beschränkter Anzahl auf, um die verschiedenen Seiten seines lichten Wesens und seiner für die Welt segensreichen Eigenschaften sich entfalten zu lassen; sie sind dem Evangelium nur *σημεῖα* Zeichen, nämlich bedeutsame Zeichen, mit welchen der Logos sich und sein Wesen kund tut, als den Täufer Johannes überragenden Spender des Geistes an die Seinen im Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana Kap. 2, als Spender des Lebens in der Heilung des Sohns des königlichen Beamten in Kapernaum Kap. 4, und in der Erweckung des Lazarus Kap. 11, als Lebensbrot in der Speisungsgeschichte Kap. 6 usw. Das direkteste und im Evangelium auch in der auffallendsten Weise hervortretende Mittel der Selbstdarstellung des Logos sind aber seine eignen Reden. Ihr ausschließlicher Gegenstand

ist denn auch er selbst. In ihnen zeugt Jesus von seiner göttlichen Herkunft, gemäß welcher er schon vor seiner Erscheinung im Fleisch gewisser Personen der heiligen Geschichte sich kund getan habe, und vom Zwecke seiner Sendung in die Welt. Aber auch der Tod Jesu, das Thema der Leidensgeschichte dient dieser Selbstdarstellung seines Wesens. Denn erst dieser Tod entbindet den Geist, vergl. 7, 39, 20, 22, der ihn wenigstens einem Teil der Welt, den der Erlösung fähigen Gläubigen erkennbar und dadurch fähig macht, dem Vater, den er, vermöge seiner Einheit mit ihm, der Welt darstellt und offenbart, eine Schar aus der Finsternis der Welt Erlöster zuzuführen. Diese letzten Geheimnisse seiner Erscheinung offenbaren seine letzten Reden, welche die Leidensgeschichte einleiten Kap. 13—16, soweit sie nicht, da auch die Jünger ihn vor seinem Tode vollkommen zu verstehen nicht imstande sind, dem Gebete K. 17 vorbehalten sind, in welchem er unmittelbar vor Beginn des Leidens Zwiesprache mit seinem göttlichen Vater allein hält. Diesem sich der Welt offenbarenden und in ihr die Scheidung des Glaubens und des Unglaubens herbeiführenden fleischgewordenen Logos gegenüber steht in unserm Evangelium die in Finsternis versenkte Welt, die verschiedenen Stufen dieser Versenkung darstellend, an deren Vorhandensein ja der Zweck und Erfolg seiner Sendung hängt. In der größten Ferne von ihm als die rettungslos verlorenen wahren Kinder der Finsternis und der Lüge, welche Jesu, wie der Evangelist andeutet, schon gleich zu Anfang, aber mit rapid steigender Feindseligkeit den hartnäckigsten Unglauben entgegensetzen, und mit deren endgültiger Verwerfung die Erzählung an der Schwelle der Leidensgeschichte, Kap. 12 am Ende, schließt, stehen die Scharen, welche der Verfasser unter der allgemeinen Bezeichnung der „Juden“ zusammenzufassen pflegt, und deren Manifestationen er größtenteils nach Judäa verlegt hat. Doch auch diesen Unglauben läßt der Verfasser sich in verschiedenen Stufen entfalten. Er bricht auch unter diesen Juden nicht durchgängig mit der gleichen Energie hervor, sondern zeigt sich in einzelnen Fällen Anfangs in Gestalt eines den Zeichen Jesu entgegengebrachten scheuen, mit der Welt zu brechen nicht wagenden Halbglaubens, der schließlich doch als Unglaube sich offenbart. Gestalten, denen der Evangelist die Darstellung dieses anfänglich sich verbergenden Unglaubens übertragen hat, sind der Pharisäer Nikodemus, mit welchem Jesus das Gespräch Kap. 3 hält, vor allem aber die Galiläer, in deren Landschaft Jesus wiederholt erscheint, bis auch ihr Halbglaube sich endgültig als Unglaube enthüllt hat Kap. 6, und nun Jesus zum letzten Akt des Dramas, in welchem er gegen den Unglauben steht, von Kap. 7 an sich ausschließlich nach Judäa wendet. Zu den Ungläubigen und anfänglich Halbgläubigen gesellt sich endlich die Schar der Gläubigen, welche aber, solange Jesus noch im Fleische weilt, ihm gegenüber auch nur als ein Stück Welt dastehen, d. h. nicht mehr vermögen als ihre Empfänglichkeit für seine Verkündigung kund zu tun,



aber unfähig sind zur vollen Erkenntnis seines Wesens sich zu erheben. Auch diese Schar ist gegliedert. Zunächst gehören ihr die unter den Juden gewonnenen Apostel, die nächsten Jünger Jesu an. Aber ihre Schar ist klein. Auch sie scheint Anfangs größer, doch im selben Galiläa und im selben 6. Kapitel, wo sich jene Krisis vollzieht, welche den Halbglauben sich als Unglauben offenbaren läßt, vollzieht sich auch eine Scheidung im anfänglichen Jüngerkreise, welche ihn schließlich auf die Schar der Zwölfe zusammenschmelzen läßt, deren gläubigen Sinn Petrus ausspricht; und selbst aus dieser kleinen Schar bleibt, wie der johanneische Jesus von vornherein weiß, noch ein Verräter auszuscheiden. Aber auch diese Jesus treuen Apostel geben bis zuletzt die mannigfachsten Zeichen der Unfähigkeit zur Erkenntnis und des geringen Verständnisses, mit denen sie seinen Worten zuhören und seinen Wundern zusehen. Immerhin sind sie diejenigen, denen, wie wiederholt hervorgehoben wird, wenigstens nach Jesu Tode, vermittelt des ihnen von Jesus mitgeteilten Geistes, des Trösters, den er ihnen in den Abschiedsreden zu senden verspricht, die bis dahin mangelnde Erkenntnis seines Wesens aufgeht. Aber das johanneische Evangelium kennt noch ein paar andere Menschengruppen, welche ihm gegenüber den Glauben darstellen. Diese nun aber vollends nur als eine Art Schatten, in welchen sich nichts weiter als die Empfänglichkeit für das Heil kundgibt, und die im übrigen als rein symbolische Gestalten nur Vorboten künftigen Glaubens bleiben. Es sind das die Samariter, vor allem die Samariterin, mit welcher Jesus das Gespräch des 4. Kapitels hat, und eine noch viel flüchtiger, im letzten Augenblick der öffentlichen, dem Leiden vorausgehenden Wirksamkeit, Jesu Kap. 12. auftauchende Schar von Hellenen. Sie alle, Samariter und Hellenen am Leben vorbeischwebend, nehmen natürlich so weit sie Anlaß erhalten sich zu zeigen, vollen Anteil an menschlicher Beschränktheit dem Logos gegenüber, wollen aber für sich nichts bedeuten, sondern stehen nur da als Anlaß zu Reden Jesu, welche die Zukunft seiner Gemeinde betreffen. Aber kaum lebensvoller als sie erscheinen überhaupt die Vertreter der Menschenwelt. Mit Ausnahme des Petrus, mit dessen Gestalt es im Evangelium eine eigene Bewandnis hat, erscheinen sie alle wie Abstraktionen, welche nichts anderes darstellen, wie Stufen des Unglaubens oder Glaubens, und als solche nur die finstere Folie bilden, von welcher sich das der Welt fremde Licht des Logos abhebt. Innerhalb der sich auf diese Weise ergebenden, verschiedenen Verhältnisse dieser Repräsentanten der Welt zu dem in ihr sich manifestierenden Logos, von der feindseligsten Entfremdung bis zur offensten Empfänglichkeit, bewegt sich im johanneischen Evangelium das Drama der evangelischen Geschichte.

Diese Auffassung als Drama gibt der Erzählung des 4. Evangeliums geradezu etwas Visionäres. Menschen und Dinge scheinen einer Welt ohne Zeit und Raum, und ohne jede irdische Bestimmtheit anzugehören, wie wenn sie zwischen Himmel und Erde schwebten und in Vorgänge

hineingezogen wären, bei welchen es auf sie gar nicht ankommt. Sie sind nur wie der Spiegel für die Manifestation eines fremden Wesens und haben weiter gar keine Bedeutung. Ich habe schon gesagt, daß das Hauptmittel, durch welches sich im 4. Evangelium das Wesen Jesu darstellt, seine Reden sind. Es ist dies so sehr der Fall, daß, was sonst im Evangelium erzählt wird, gar keine andere Bedeutung zu haben scheint, als der Anlaß zur Rede zu sein, die sich daran knüpft. Daher sind manche Szenen geradezu ausgangslos. Sobald sich die Rede Jesu entwickelt, auf die der Erzähler aus ist, wird so zu sagen alles andere vergessen und fallen gelassen. Ein höchst auffallendes Beispiel ist die Tempelreinigung. In höchst aufregender Weise eröffnet das Auftreten Jesu die Szene, indem er das Handelsvolk, das die Bedürfnisse des Tempelkultus im Vorhofe versammelt haben, hinauswirft. Ihr einziges Ergebnis ist ein kurzes, völlig ruhig anfangendes Gespräch mit den Juden, bei welchem sich weiter nichts ergibt als die Erklärung eines Rätselwortes Jesu. Ganz ähnlich steht es mit den Angriffen auf Jesus wegen einer am Sabbath vorgenommenen Heilung Kap. 5. Die Szene ist in Jerusalem und wir hören von Mordplänen der Juden. An dieselben knüpft sich sofort eine längere Rede Jesu, ohne weiteres durch die Worte eingeleitet 5, 19: „da antwortete ihnen Jesus und sagte zu ihnen“. In der nun folgenden Rede Jesu über sich und sein Verhältnis zum Vater und des Vaters zu ihm, brennt die ganze leidenschaftliche Situation so zu sagen aus. Die Rede füllt den Rest des 5. Kapitels aus und bricht schließlich ab, ohne daß nur ein einziges Wort an das was weiter geschehen sei, gewendet wird. 6, 1 werden wir ohne weiteres nach Galiläa versetzt. Oder wir sehen 12, 20 unbekannte Proselyten griechischer Herkunft auftreten, die sich mit dem Wunsch an den Apostel Philippus wenden, Jesus zu sehen. Wir bekommen aber nicht einmal zu hören, ob nur auch dieser Wunsch ihnen erfüllt worden ist. Sobald von ihnen Jesus Meldung gemacht ist, bricht dieser in eine Rede aus, welche vom Gekommensein seiner Stunde handelt, aus der sich dann 12, 29, man weiß nicht recht wie, eine Verhandlung mit umstehendem Volke entspinnt, worüber wir jene Hellenen völlig aus dem Auge verlieren. Eine solche ausgangslose Szene ist auch das Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus Kap. 3. Die Szene und Situation scheint anfangs sehr bestimmt und anschaulich angelegt. Ein vornehmer Pharisäer kommt bei Nacht zu Jesus, um ihm den Eindruck, den er von den Zeichen, die Jesus tut, empfangen, zu bezeugen. Kaum hat er dies getan, so ist er in unserer Erzählung nur noch dazu da um ein paar Fragen an Jesus zu stellen, welche durch dessen mysteriöse Aussprüche über sich und die Art, wie man in sein Reich hineingeboren wird, veranlaßt sind, und bei Nikodemus nichts weiter wie die unzweideutige Manifestation seines Nichtverstehens veranlassen. Kaum hat Jesus das Wort von der Geburt aus dem Geiste fallen lassen, so verschwinden auch des Nikodemus Fragen, denn nun schließt sich an die Antwort Jesu 3, 10 ff.

eine längere Rede an, in welche überhaupt die ganze Szene ausläuft. Sie schließt mit den Worten: „Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gewirkt sind 3, 21; hierauf sind wir im nächsten Verse garnicht mehr in Jerusalem, denn es heißt 3, 22 weiter: „Nach diesem kam Jesus und seine Jünger in das judäische Land“ usw., von Nikodemus aber hören wir hier nichts weiter, erst bei viel späteren Anlässen taucht er beiläufig ein oder zweimal noch in unserem Evangelium auf 7, 50. 19, 39. Er führt von Kap. 3 her stets die Etikette des Mannes, der bei Nacht zu Jesus gekommen war. Beispiele der Art ließen sich noch stark häufen, aus welchen wir sehen wie eine anfangs geschaffene Situation für den Erzähler jedes Interesse verliert, sobald sie ihren Gehalt in einer Rede Jesu oder auch des Täufers — denn auch die Erzählungen von diesem geben zu dieser Beobachtung Anlaß — ausgesprochen hat. Was aber vom Interesse der natürlichen Situation der Begebenheiten für den Evangelisten gilt, das gilt auch von ihrem Orte. Wie sehr dieser ihm im Grunde, trotz dem bald zu besprechenden Scheine des Gegenteils gleichgültig, so weit Ortsangaben dazu zu dienen haben eine Erzählung auf festen und bestimmten Boden zu stellen, das zeigt sich oft genug. Es gibt in seiner Erzählung Momente, in welchen diese wie von der Vorstellung des Ortes gänzlich losgelöst erscheint. So namentlich im 12. Kapitel, wo sie sich auf einer Art Höhepunkt befindet, nämlich am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Wir wissen schon, daß der Evangelist hier den Faden der Erzählung unterbricht, um mit eigenen Reflexionen so zu sagen das Resultat des bisherigen zu ziehen. Er konstatiert als dieses Resultat den Unglauben der „Juden“ 12, 37 ff. Zuletzt ist dabei die Rede von denen, die für sich glauben mochten, aber aus Menschenfurcht ihrem Glauben nicht laut zu werden gestatteten. Dann heißt es plötzlich und ohne jeden Uebergang 12, 44: „Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“ — und nun wird dieses Grundthema des 4. Evangeliums durch einige Verse wieder festgehalten, bis es mit eben so schroffem Uebergange 13, 1 heißt: „Vor dem Passahfeste aber, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war“, worauf mit dem Abschiedsmahl Jesu die eigentliche Passionsgeschichte beginnt. Da fragt man bei 12, 44: „Wie kommt plötzlich Jesus hierher? Wo sollen wir uns überhaupt diese Worte gesprochen denken?“ Das sind Fragen an die der Evangelist jedenfalls nicht gedacht hat. Und dieses Kapitel bietet uns noch ein anderes Beispiel dafür, daß es sich gewissermaßen wörtlich verstehen läßt, wenn wir sagten, die johanneische Erzählung schwebe bisweilen zwischen Himmel und Erde. Jedenfalls spricht der Himmel mit. Es handelt sich um die Szene, welche mit dem Auftreten jener Griechen beginnt, die Jesus sehen wollen, und deren Anmeldung Jesus veranlaßt vom Gekommensein seiner Stunde, d. h. der Passion, zu reden: „Vater — heißt es da zuletzt — rette mich aus dieser Stunde. Doch darum

bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche Deinen Namen“. Und dann geht es weiter: „Da kam eine Stimme vom Himmel: ich habe ihn verherrlicht, und werde ihn wieder verherrlichen. Da sagte das Volk, das dabei stand und zuhörte, es habe gedonnert“, usw. Freilich befinden wir uns hier auf der Erde, ja die Erzählung hat uns hier nach Jerusalem geführt. Aber wo geht dieser Vorgang vor sich, wie kommt das Volk hierher, welches plötzlich dazu da ist um die vom Himmel erschallende Stimme, wenn auch nur als Donner, zu vernehmen? Auch das wird man ganz vergebens fragen; vom Erscheinen jener Griechen 12, 20 an verschwimmen alle natürlichen und bestimmten Umrisse eines gemeinen irdischen Vorgangs. Ähnlich ist es auch bei den Streitunterredungen, die Kap. 5 aus der Sabbatsverletzung Jesu hervorgehen. Ort, Zeit, selbst die Wortführer bei diesem Streite außer Jesus sind völlig oder nahezu unbestimmbar. Was die Unterredner betrifft, so gebraucht das Evangelium wieder in der für dasselbe so charakteristischen Weise den unbestimmt allgemeinen Ausdruck: „die Juden“. Vollends nebelhaft aber sind alle übrigen Umrisse der Erzählung. Oder ein andermal werden wir wohl für eine Reihe von Reden, die Jesus führt, an einen bestimmten Ort und auf einen bestimmten Moment gewiesen, aber diese Bestimmtheit wird gar nicht festgehalten. An diesem bestimmten Ort und dieser bestimmten Zeit läuft die Rede um diese Bestimmtheit völlig unbekümmert fort. Dafür ist besonders die furchtbare Strafrede Jesu gegen die Juden am Laubhüttenfest im Tempel Kap. 8 bezeichnend. Lokal und Zeitpunkt der Rede sind anfangs freilich gegeben 7, 37. Aber die nun folgende Reihe von Aussprüchen Jesu über sich haben einmal mit diesem Lokal und diesem Zeitpunkt nichts zu schaffen, und sind denn auch innerhalb derselben völlig schwebend gelassen, und nur durch die allerunbestimmtesten Formen aneinandergereiht wie: „Wiederum also sprach Jesu zu ihnen und sagte“ 8, 12 oder „Wiederum sagt er ihnen“ 8, 21, oder „Jesus sagte zu den an ihn gläubigen Juden“ 8, 31. Kurz man sieht: auf etwas anderes als auf die von Jesus gesprochenen Worte kommt es hier überhaupt nicht an, gar nicht auf Zeit und Gelegenheit derselben, die entweder völlig dahin gestellt bleiben oder, wo sie auch einmal angegeben sind, nur ganz vergessen werden können. So sehr ist es der Erzählung des Evangelisten nur um die ganz abstrakte Situation zu tun, welche gegeben ist einmal durch den Zweck der Selbstdarlegung des Wesens und der Sendung Jesu, und andererseits durch die Manifestation des Gegensatzes, in welchem zu ihm die Welt mit ihrer Finsternis und ihrem Unglauben steht.

Das alles ergibt eine Erzählung von natürlich hervorragend unhistorischem Charakter und welcher insbesondere kein Merkmal stärker fehlt als das des Augenzeugenschaftlichen, da sie ja durch nichts mehr hervorsticht wie durch Mangel an Anschaulichkeit des berichteten Vorganges. Denn meistens handelt es sich gar nicht um Vorgänge, sofern dem, was berichtet wird, entweder jeder bestimmte Boden eines solchen



fehlt, oder dieser Boden, eine in Ort und Zeit begründete, bestimmte Situation wohl da ist, aber diese dann sozusagen ganz leer bleibt und der an ihr hängende Vorgang fehlt.

### 3. Der Schein der Augenzeugenschaft und die tatsächliche Unanschaulichkeit.

Dem unzweideutigen Eindruck dieser Darstellung stellen sich weniger die großen Differenzen in den Weg, welche sich dabei in der Erzählung von den Synoptikern ergeben, der diese eben widersprechen, als die nicht unbeträchtliche Zahl einzelner Notizen, welche das Aussehen haben auf besonders genauer Kenntnis, ja auf persönlicher Erinnerung zu beruhen. Sie sind teils chronologischer Art und geben oft selbst über Tag und Stunde einzelner Szenen Rechenschaft, 1, 19. 29. 35. 39. 43. 2, 1. 3, 2. 4, 6. 52. 6, 16. 7, 37. 10, 22. 13, 30. 18, 28. 19, 14. 20, 19, teils sind es ebenso detaillierte Ortsangaben 1, 28. 2, 1. 3, 23. 4, 5. 6. 46. 6, 59. 8, 20. 11, 54. 19, 13, teils betreffen sie einzelne Personen und Momente der evangelischen Geschichte 1, 45. 46; 3, 1. 6, 5 ff. 19. 71. 7, 3 f. 12, 2 ff. 6. 18, 10. 19, 41. 21, 11. vergl. auch das Hervortreten des Philippus 1, 44 ff. 6, 54. 12, 21. 14, 8 ff. Daß aber die Chronologie des Evangeliums nicht ernst zu nehmen ist, ergibt sich einmal aus der Disharmonie, welche zwischen ihr und der im ganzen gerade in diesem Evangelium ganz besonders stark über Zeit und Ort schwebenden Erzählungsweise, (vergl. z. B. das anfängliche Auftreten Jesu Kap. 1 oder 12, 44) besteht, sodann aus der symbolischen Bedeutung, welche sich mindestens für einen Teil jener Zeitangaben nachweisen läßt 1, 40. 4, 6. 6, 4 etc. Der phantastische Charakter der Geographie des Evangeliums aber steht im Zusammenhang mit dem geradezu symbolischen Sinn der Landschaften Samaria, Galiläa und Judäa; ihre Adoptierung würde die synoptische Erzählung unbegreiflich machen. Hierzu kämen die zur Beurteilung, gerade alles den Schein persönlicher Erinnerung Tragenden, aus dem früher über die Person des Evangelisten Dargelegten, sich ergebenden Konsequenzen, sowie die auffallende Gleichgültigkeit jener so detaillierten Notizen für die evangelische Geschichte an sich, während Alles was im Evangelium zur eigentümlichen johanneischen Tradition gehört und von größerer Bedeutung ist, z. B. die Gespräche Kap. 3. 4, die Wunder Kap. 2 und 11, der Merkmale des Augenzeugenschaftlichen ganz besonders ermangelt.

Dennoch weiß jeder auch nur flüchtige Leser des johanneischen Evangeliums, daß damit nur eine Seite der Erzählungsweise dieses Evangeliums aufgefaßt ist. Es hat noch eine andere, welcher gemäß es das am meisten chronologisch angelegte, gerade in Hinsicht auf Zeit und Ort auf der genauesten und vollständigsten Information beruhende unter allen Evangelien genannt werden konnte. Hätte es diese Seite

nicht, so könnte es ja nicht gerade in Hinsicht auf Chronologie und Geographie der evangelischen Geschichte in den härtesten Konflikt mit den synoptischen Evangelien geraten. Wie steht es mit dieser Seite unseres Evangeliums und inwiefern könnte sie nun doch einen irgendwie historischen Charakter unseres Evangeliums begründen, seine Auffassung begründen als einer Schrift, welche nicht bloß eine Umdeutung der sonst bekannten evangelischen Geschichte ist, sondern zugleich auch besondere, ihr eigentümliche Kunde davon hat und diese darstellen will?

Fangen wir zunächst mit dem eben erwähnten Konflikt mit den Synoptikern an. Beruhte der Ausspruch des Evangeliums auf diesem, so wäre die Entscheidung, auf die es hier ankommt, leicht. Es ist wahr, schon indem das johanneische Evangelium die öffentliche Wirksamkeit Jesu sich in Samarien, Galiläa und Judäa entfalten läßt, und zwar in Judäa vornehmlich, und dieser Wirksamkeit ausdrücklich eine nach Jahren zählende Dauer gibt, scheint es auf den ersten Blick nicht nur anders, sondern sogar besser unterrichtet als die Synoptiker. Denn in Hinsicht auf Chronologie vor allem ist ihre Darstellung viel anspruchsloser. Selbst was Lukas darin leistet, kann, die Epochen der evangelischen Geschichte selbst betreffend, ihn nicht höher erheben und der johanneischen Darstellung wesentlich näher rücken wie die beiden andern Synoptiker. Wir haben es hier mit einer Erzählung zu tun, die offenbar nur auf der dunkelsten Vorstellung über die Zeitfolge der einzelnen Anekdoten und Sprüche, die sie berichtet, beruht und die, wenn sie die Vorstellung einer mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu allerdings nicht aufkommen läßt und nicht anders weiß, als daß Jesus bis kurz vor seinem Tode diese Wirksamkeit nur in Galiläa ausgeübt hat, mit allen diesen Annahmen möglicherweise der Korrektur bedürfen könnte. Ist das Evangelium nach Johannes, soweit es in diesen Dingen abweicht, die Schrift, welche die Synoptiker korrigieren könnte? Wenn es seinen Ausspruch nur auf diese Abweichung gründete, so wäre er leicht zu beseitigen. Gegen den der Synoptiker und ihren Widerspruch könnte er nicht aufkommen aus zwei Gründen: 1. weil die chronologische und geographische Anlage nur Schein auf jeden Fall ist, keinesfalls das wert ist, was sie wert zu sein zunächst scheint, und 2. weil ihre Adoptierung sofort die synoptische Tradition absolut unverständlich macht, während das Umgekehrte, nämlich die Unerklärbarkeit des johanneischen Evangeliums nicht eintritt, wenn wir bei den Grundvoraussetzungen der Synoptiker in Hinsicht auf Zeit und Ort der evangelischen Geschichte stehen bleiben. Man kann von dem scheinbar am meisten chronologisch angelegten Evangelium ebenso gut das gerade Gegenteil sagen. Dies ergibt sich bereits aus dem, was von der Gleichgültigkeit seiner Erzählungsweise gegen Zeit und Ort gesagt ist. Namentlich aber der große chronologische Rahmen, in welchen das 4. Evangelium die evangelische Geschichte im Unterschied von den

Synoptikern hineinstellt, gibt seiner Erzählung doch nur den Schein einer chronologisch angelegten. Wenn im Ernste von einer chronologischen Anlage darin die Rede sein könnte, so müßte dieselbe darin durchgeführt sein. Gerade dies ist aber nicht der Fall. Es gibt wohl die drei oder vier Passahfeste an, innerhalb deren sich die erzählte Geschichte bewegt, und dazwischen noch ein paar andere Feste, aber was innerhalb dieses Rahmens gestellt ist, ist miteinander meist durch die schroffsten Uebergänge verbunden, welche gerade das chronologische Verhältnis der aneinandergereihten Begebenheiten zu einander absolut unklar und dunkel lassen. Ich erinnere an ein paar Fälle: an das Gespräch mit Nikodemus oder vielmehr die Rede in welche es ausläuft, auf welches ein Aufenthalt Jesu in der Landschaft Judäa folgt. Der chronologisch allerunbestimmteste Uebergang, der nur möglich war, ein einfaches *μετὰ ταῦτα* „hierauf“ liegt 3, 22 vor. Ganz ebenso versetzt uns ein einfaches *μετὰ ταῦτα* 6, 1 von der Rede Jesu in Jerusalem gegen die Juden aus Anlaß seiner Sabbatheiligung nach Galiläa und so sehr oft. Um sich von der wahren Beschaffenheit der johanneischen Chronologie zu überzeugen, nehme man überhaupt ein einzelnes Jahr der johanneischen Erzählung, z. B. das Jahr, das zwischen dem ersten Passah 2, 13 und dem zweiten 6, 4 liegt, wenn denn 5, 1 kein Passah sein soll, und versuche sich darnach aus der Erzählung ein geordnetes und deutliches Bild von der Stellung zu machen, welche die einzelnen Begebenheiten chronologisch darin einnehmen. Es wird aus Mangel an Anhaltspunkten das Bild sehr verschwommen ausfallen, und vor allen Dingen wird man Mühe haben das Bild wirklich auszufüllen. Man wird wohl in diesem Zeitraum durch drei Landschaften geführt, Judäa, Samaria und Galiläa, und das mag schon einen gewissen Eindruck von Fülle machen, aber was man in dieser Zeit an Vorgängen auf diesem weiten Schauplatz wirklich erfährt, ist für die Länge der Zeit erstaunlich dürftig. Eben darum kann man denn wirklich sagen, daß selbst chronologisch gewürdigt, die Synoptiker es dem johanneischen Evangelium in Wahrheit noch zuvortun. Denn den höheren Anspruch, den das johanneische Evangelium in dieser Hinsicht erhebt, weiß es nicht zu behaupten. Die Synoptiker geben von der galiläischen Wirksamkeit Jesu ein chronologisch höchst unbestimmtes Bild, aber etwa von Lukas abgesehen, unternehmen sie auch kein anderes, und der Leser hat gar keine Veranlassung für das, was sie in dieser Beziehung zu wünschen übrig lassen, eine andere als die einfachste Erklärung zu geben, nämlich daß sie es nicht besser wußten. Dagegen dient was im 4. Evangelium an chronologischer Anlage da ist nur dazu, den vorhandenen Mangel an chronologischer Deutlichkeit erst recht zu erhellen und aufzudecken, und weckt den Eindruck einer nur künstlichen Herstellung des chronologischen Rahmens. Und was die eigentümlichen Angaben des 4. Evangeliums über den Schauplatz der evangelischen Geschichte betrifft, so gilt hier ein ähnliches. Die Synoptiker wissen nicht anders als daß

Jesus bis kurz vor seinem Tode nur in Galiläa gewirkt hat. Nur Lukas verschiebt diesen Schauplatz ein wenig nach Samarien hinüber. Weiß der 4. Evangelist wirklich mehr wenn er Jesus vor seinem letzten Auftreten in Jerusalem dort und in Judäa schon mehrere Male gewesen sein läßt, ihn auch schon ziemlich im Beginn seiner Wirksamkeit in Samarien tätig sein läßt? Liegt dem wirklich eine reichere und genauere Kenntnis der evangelischen Geschichte zugrunde? Auch hier erlangt man sehr bald den Eindruck eines falschen Scheins. Denn beobachtet man, wie Galiläa, Samaria und Judäa als Szene für gewisse Stadien des Konfliktes Jesu mit der Welt behandelt sind, wie Judäa den Unglauben, Samaria den Glauben, und Galiläa den Halbglauen repräsentiert, so erkennt man, daß diese Landschaften im 4. Evangelium nur Allegorien, allegorische Darstellung von Begriffen sind. Aber das ist es nicht allein, was hindert die chronologischen und geographischen Voraussetzungen des 4. Evangeliums gegen den Widerspruch der Synoptiker ernst zu nehmen, daß sie an und für sich einen verdächtigen Schein haben, der der synoptischen Darstellung nicht im geringsten anhaftet, sondern noch verhängnisvoller fast ist der zweite schon angegebene Punkt: daß die Guttheißung der eigentümlichen Voraussetzungen des 4. Evangeliums über Zeit und ganz besonders Schauplatz der evangelischen Geschichte die synoptische Erzählung sofort ganz unbegreiflich macht. Ist die johanneische Erzählung von einer mehrjährigen, sich von vornherein auf Judäa, Samarien und Galiläa verteilenden, und in Judäa sich in besonders bedeutsamer Weise entfaltenden Wirksamkeit Jesu richtig, so kann man es nur aufgeben, die einseitige galiläische Tradition der Synoptiker zu begreifen. Im Grunde ist hier gar nicht geholfen, selbst wenn man irgendwie die Voraussetzung eines mehrmaligen Aufenthaltes Jesu in Jerusalem wirklich unterlegen könnte. Es ist dies namentlich vermittelt der Stelle Matthäus 23, 37 geschehen, wo Jesus in Jerusalem Worte spricht, welche an seinen schon oftmaligen Wunsch erinnern, seine Bewohner unter seine Fittige wie die Henne ihre Kleinen zu versammeln und sie hätten nicht gewollt. Bei Lukas sind diese Worte gar nicht einmal angesichts Jerusalem gesprochen, sondern bei viel früherem Anlaß, und überdies ist z. B. auch Gal. 4, 25 die Rede von Kindern Jerusalems in einem weitem, Juden überhaupt umfassenden Sinne. Allein gesetzt man gäbe auch zu, es schimmere in dieser Stelle etwas von einem mehrmaligen Aufenthalt Jesu in Jerusalem durch, so bliebe ja die hier bestehende Schwierigkeit im Grunde ganz aufrecht. Denn wie kommt es, daß bei den Synoptikern dieser mehrmalige Aufenthalt eben nur an dieser Stelle zufällig durchschimmerte, dagegen sonst nicht die geringste Spur daselbst zurückgelassen habe? Wie konnte, zumal die synoptischen Evangelien anerkanntermaßen früher sind wie das johanneische, auch wenn sie nicht von Augenzeugen der evangelischen Geschichte geschrieben sind, sonst so vollständig darin jede Erinnerung an die ersten Besuche Jesu in Judäa untergehen, besonders



wenn sie so bedeutsam gewesen wären, wie es im 4. Evangelium erscheint und z. B. der erste gleich mit der Tempelreinigung begonnen hätte? Durchgängig sind die historischen Tatsachen nur als Darstellung bestimmter Ideen gedacht, namentlich vom Gedanken des Gegensatzes von Licht und Finsternis beherrscht. „Jesu Taten wie das Verhalten seiner Gegner, sein Gespräch mit ihnen und ihre Antworten, alle Elemente der geschichtlichen Darstellung sind davon gleichmäßig beherrscht und tragen das nämliche Gepräge der Abstraktion“. (Weizsäcker, Evangelien-Geschichte S. 247). — Daher die große Gleichgültigkeit des Verfassers für die historischen Tatsachen an sich, die bisweilen selbst ohne Ausgänge erzählt werden (s. Weizsäcker S. 245). Fortschrittslosigkeit der Handlung (S. 246 f.), Situationslosigkeit der Reden (S. 248 f.), rein symbolischer Charakter der Wunder (S. 244 f.). Auch nach Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johanni S. 2 ist das 4. Evangelium kein geschichtliches, sondern theologisches Werk. Es hat didaktischen Zweck (S. 56) und enthält teilweise geradezu didaktische Mythen (S. 59 f.) Lazarus (die Fußwaschung). „Wenn er (der Evangelist) wiederholt die späteren Tatsachen vorwegzunehmen scheint, so ist das nicht unhistorische Antizipation der geschichtlichen Vorgänge; sondern es ist das Bestreben, das innere Wesen der Geschichte und die zugrunde liegende Substanz der einzelnen Vorgänge zu erfassen und darzustellen“. (Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 166.)

In Wahrheit kann die der Erzählung des 4. Evangeliums teilweise eignende Anschaulichkeit nur unechte Manier sein. Eben darum, weil sie kein durchgehender Zug dieser Erzählung ist, sondern neben einem schroff entgegengesetzten darin herläuft. Das sieht die theologische Apologetik nicht ein und beweist damit, daß ihr jeder Beruf zur literarischen Kritik fehlt, die sie in ihrer pseudohistorischen Behandlung der neutestamentlichen Schriften zu handhaben die Miene annimmt. Zur Frage der *Kontinuität* der Erzählung und ihres Anspruchs auf *Vollständigkeit* ist zu sagen: wo sich der Erzähler in diesem Evangelium gehen läßt, zeigt er gar nichts anderes als die großartigste Gleichgültigkeit gegen die Anschaulichkeit einer echten Erzählung, besonders an Stellen wie 7, 44 vgl. 7, 30. Wie sehr in der johanneischen Erzählung das System nach dem erzählt wird, über ihr erkaltet, zeigt auch die verwandte Stelle 8, 20. — Der Evangelist macht sich nichts daraus, seinen Lesern zuzumuten, zu glauben, daß die Jerusalemiten Jesus „greifen wollten“ und keiner von ihnen „Hand anlegte“ — und der Erfolg, den er gehabt, hat seiner Kühnheit ja Recht gegeben. Ist er doch nur konsequent und erzählt wirklich aus der „andern Welt“, in die er sich und seine Leser versetzt, die Miene dieser Welt anzuschauen verschmähend.

Die Chronologie des 4. Evangeliums<sup>1)</sup> ist gar nicht ernst zu neh-

<sup>1)</sup> Sevin, Zur Chronologie des Lebens Jesu nach den Synoptikern. Heidelberg 1870 S. 3 f.

men. Insofern hat, was im allgemeinen davon zu halten ist, am besten P. S. Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme*. 3e édit. Paris 1896, p. 62 empfunden. Nach Thoma, *Die Genesis des Joh.-Evangeliums* S. 748 ff. hat sie gar keinen historischen Sinn, sondern dient durchaus der Allegorie. Genau gleich verhält es sich auch mit der Geographie des Buches. Sie ist, wie besonders wieder Thoma (a. a. O. S. 747 f.) nachweist, zum Teil eine ganz eingebilddete und durchgängig allegorisch zu verstehen. Daher ist auch für Thoma, der den Verfasser des Evangeliums für einen Juden hält, doch bewiesen, daß er kein palästinischer Jude war (S. 788). Die Geographie des Evangeliums ist jedenfalls nur phantastisch. Er zieht die einzelnen Gegenden wie aus einem Figurenkasten nur für die Bedürfnisse seiner Erzählung hervor. Samarien nur 4, 1—42 eigentlich um der Zukunft willen (s. 4, 34 ff.), mit 6, 71 ist auch Galiläa abgetan, sobald sein Halb glaube sich als solcher erwiesen und zum Unglauben verwandelt hat, die Hauptsache ist ihm Judäa, als der Schauplatz der alles entscheidenden Katastrophe und Hauptsitz des jüdischen Unglaubens. Von Fremdgeworden sein des Verfassers in seiner Heimat sprechen auch Apologeten der apostolischen Abfassung des Evangeliums wie Bleek, Einleitung in das Neue Testament § 115, 1. S. 390 der 4. Ausg. Daß Samarien im Evangelium nur 4, 1—42 auftaucht und mit 4, 42 daraus verschwindet, was in Wahrheit sich wieder nur aus der Vermählung der Tradition mit den Phantasien des Evangelisten (dem Samarien das Symbol des künftig den Aposteln entgegenkommenden Glaubens, gleichsam des Gebiets ihrer Wirksamkeit ist s. 4, 34 ff.), erklärt, erklärt sich für die, welche die Erzählung des Evangelisten ernst nehmen, damit, daß Jesus 4, 34 ff. „prinzipiell eine samaritanische Wirksamkeit aufgegeben haben soll“ (s. z. B. Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 31, 5 S. 600). Auch die „Hellenen“ 12, 20 ff., sind nur um des Ausblicks in die Zukunft willen da. Der Evangelist kann für die Einkleidung seiner Ideen nicht genug Stoff finden. Er nimmt daher für den Schauplatz der Wirksamkeit Jesu die größte Breite, die ihm die synoptische Tradition dafür bietet in Anspruch, nicht nur Galiläa und Judäa, sondern auch Samaria. Abgesehen von Kap. 21 spielt in Galiläa nur 1, 44—2, 12. 4, 43—54 und Kap. 6. Woran hängt das Interesse des Evangelisten an Galiläa und wie kommt er dazu, es wenigstens als die Heimat des schließlich freilich auch als Unglauben sich ausweisenden Halb glaubens darzustellen? Es ist die Heimat der ersten Jünger Jesu (daher die nur solche interessierende Episode Kap. 21 wieder nach Galiläa verlegt ist). Auffallend dann freilich, daß gerade bei Johannes die Gewinnung dreier dieser Jünger nach Judäa verlegt ist (1, 35—43). Ohne Zweifel, weil der Evangelist von Anfang dabei sein mußte. Warum beim johanneischen Evangelium an eine besondere galiläische Tradition, die für seine Erzählungen Gewähr leisten könnte, nicht zu denken ist, s. auch bei P. Wernle, *Die synoptische Frage*. Freiburg i. B. 1899 S. 354.

Das galiläische Plus, das bei Johannes zur synoptischen Tradition dazukommt, beschränkt sich auf die Hochzeit zu Kana Kap. 2 und 21.

Ueber die Festreisen Jesu, ihre Absicht und ihre religiöse Tendenz äußert sich ganz singulär unter den Kritikern Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang. Berlin 1867 S. 212 f., der den Bericht des 4. Evangeliums von Jesu wiederholten Festreisen für ganz wahrscheinlich hält. Nur seien sie ihrer Bedeutungslosigkeit wegen bei den Synoptikern in Vergessenheit geraten. „Jesus kann früher im Geheimen und als Privatperson die Feste in Jerusalem besucht haben und hiervon blieb die Erinnerung bei dem 4. Evangelisten aufbewahrt. Aber unhistorisch, ja mit sich selbst im Streit, stellt derselbe Evangelist Jesus bereits auf den Festen, die seinem letzten Festbesuch vorangingen, als den heftigen Bekämpfer der Jerusalemischen Hierarchie dar“. (S. 213 f.). — Man denke doch nur an die gänzlich verschiedene Darstellung der Festreisen des Paulus in der Apostelgeschichte, denen allerdings die Voraussetzung der Beteiligung des Paulus an den Festen zugrunde liegt. Die Tempelreinigung 2, 13 ff., auf welche man sich bisweilen für die Beteiligung Jesu am Tempelkult beruft (s. z. B. Weiß, Johanneischer Lehrbegriff, S. 113) beweist gerade gar nichts, weil sie nur dann bewiese, wenn sie ein Stück der eigentümlichen Tradition des 4. Evangeliums wäre. Da sie gerade das nicht ist, sehen wir, daß der Evangelist sich hier zur Eröffnung der Messiaswirksamkeit Jesu einer Form bedient, die er entlehnt, und die daher nicht ganz kongruent mit seinen Anschauungen ist. Er findet die Tempelreinigung vor, und sie dient ihm als sprechende Selsbteinführung Jesu als Verbesserers der in Jerusalem bestehenden Religion. Aber er reflektiert hier nicht auf die Stellung, die er sonst Jesus zum Tempel gibt, besonders V. 21 ff. Apologeten wie Luthardt I, 435 wissen selbst aus der Unbestimmtheit einer Stelle wie 5, 1 apologetisches Kapital für den religiösen Charakter der Festreisen Jesu im 4. Evangelium zu schlagen. Besonders deutlich, daß der Evangelist an das gesetzliche Motiv für die Festreisen Jesu nicht denkt 7, 3 f., wo auch das wahre Motiv klar ist. Ohne jedes Bedenken und ohne weitere Erläuterungen läßt der Evangelist bei einem Passahfest (6, 4) Jesus von Jerusalem fern bleiben. Apologeten wissen freilich auch hier eine Passahfeier Jesu hineinzulesen. S. Godet II, 453. Luthardt I, 481 will Joh. 6, 4 wenigstens die Möglichkeit offen lassen, daß Jesus auch dieses Passahfest besucht habe. (Was abgesehen von der Willkür der Erfindung auch gegen 7, 1 streitet.) Daß für den johanneischen das gewöhnliche Motiv zu den frommen jüdischen Festreisen (das gesetzliche) nicht besteht, zeigt auch 7, 8. Jesus handelt auch darin souverän. Auch 11, 56 zeigt, daß der Evangelist an eine für Jesus bestehende Verpflichtung zur Festreise nicht denkt. Nach berichtigtem Texte ist die Reise Jesu 7, 10 gar keine Festreise, wonach man die Berechtigung der Paraphrase

von Luthardt II, S. 11 ermessen kann, Jesus habe sich nach Abzug der Karawane aufgemacht „der religiösen Verpflichtung nachzukommen“. — Wenn Fr. v. Uechtritz Studien eines Laien S. 70 die Festreisen Jesu im 4. Evangelium sich wenn willkürlich erfunden nur als die Erfindung „eines beschränkten Judenchristen“ erklären kann, so liegt eben nur eine gründlich irrige Auffassung dieser Reisen und ihres Charakters im 4. Evangelium zugrunde. Fr. von Uechtritz verteidigt eben ausführlich die Darstellung des 4. Evangeliums von den regelmäßigen Festreisen Jesu S. 308 ff mit dem besonderen Interesse seiner Hypothese, daß das 4. Evangelium das Werk eines in Jerusalem ansässigen Jüngers ist, aufrecht zu erhalten. Solche Festreisen waren damals in der Tat noch blinder Brauch frommer Juden (S. 308 ff.) Luk. 2, 41 schließen sich ihm auch die Eltern Jesu an (S. 309 f.). Auch der johanneische Christus ist bei aller Erhabenheit dem Gesetz untertan zu denken und gar nicht wahrscheinlich, daß er sich dem frommen Brauch seines Volks entzogen hätte (S. 311 ff.). Und endlich enthalten die Synoptiker selbst eine Reihe von Andeutungen, welche annehmen lassen, daß Jesus am Osterfeste, bei welchem er seinen Tod fand, nicht zum ersten Male in Jerusalem war (S. 314 ff.).

Jüdische Festreisen in ihrem ursprünglichen Sinn sind beim johanneischen Christus viel auffallender als sie es bei den Synoptikern wären, wo nichts davon gesagt ist. Daher gerade das 4. Evangelium tragikomischer Weise seine Apologeten in das triste Problem stößt, ob dieser Christus, nämlich der johanneische, gesetzliche Wallfahrten habe machen können (so eben auch Fr. v. Uechtritz S. 311 ff.). Während die wissenschaftlich allein interessante Frage die ist, als was die Reisen Jesu nach Jerusalem im 4. Evangelium erscheinen. Die eigentliche Schwierigkeit der Darstellung des johanneischen Evangeliums ist nämlich, wenn sie aus sich beurteilt wird, gar nicht die, daß es Jesus Festreisen machen läßt, sondern daß diese Festreisen eigentlich gar keine sind, nämlich nicht nur beim johanneischen Christus unbegreiflich sind, sondern auch den Charakter solcher Reisen gar nicht tragen. Denn die Festreisen Jesu im 4. Evangelium dienen ganz anderen Zwecken, als dem der Erfüllung frommer Gesetzespflicht, vom Standpunkt der frommen Wallfahrer betrachtet erscheint vielmehr der johanneische Christus im 4. Evangelium als der gründlichste Festverderber. Was aber den Widerspruch der synoptischen Darstellung betrifft, so ist allerdings vielleicht übertrieben, wenn man durch diese eine mehrmalige Anwesenheit Jesu in Jerusalem für ausgeschlossen hält (so Baur kanonische Evangelien S. 129, 621 f.) — und es mag sein, daß, gegen Baur's rasche Beseitigung der damaligen Geltung des jüdischen Festbrauches a. a. O. S. 621, wiederholte Festreisen des historischen Jesus nach Jerusalem gar nicht unwahrscheinlich sind. Was das Schweigen der Synoptiker beweist ist nicht sowohl, daß diese Festreisen nie stattgefunden, als daß sie für das die Synoptiker allein



interessierende messianische Auftreten Jesu ganz gleichgültig gewesen sind. Das eigentlich Auffallende der johanneischen Darstellung besteht daher gar nicht darin, daß sie eine Mehrheit von Festreisen Jesu aufführt, von denen die Synoptiker schweigen, sondern daß sie gerade in diese Festreisen ein so bedeutendes Stück der Wirksamkeit Jesu verlegt. Jüdische Festreisen gewöhnlicher Art aber sind die des johanneischen Christus doch offenbar nicht, sondern es dient nur dem johanneischen Evangelium zu seiner Darstellung, Jesus vor allem auf jüdischen Festen in Jerusalem erscheinen zu lassen, mit einer Verschiebung des Schauplatzes seiner Wirksamkeit die ganz analogisch ist ihrer geographischen Verschiebung. Während die Synoptiker sich um etwaige Festreisen Jesu gar nicht kümmern und auch seine letzte Reise nach Jerusalem nur um der sich daran anknüpfenden Katastrophe willen zur Darstellung bringen, glaubt das 4. Evangelium auch von den früheren Reisen einen willkürlichen Gebrauch für seine Darstellung machen zu dürfen. Scholtens oben verzeichnete Ansicht enthält viel richtiges, nur ist es gar nicht nötig die eigentümliche Darstellung des 4. Evangeliums überhaupt auf wirkliche „Erinnerungen“ zurückzuführen, denn die Hauptsache als was diese Reisen im 4. Evangelium erscheinen ist doch sein Eigentum.

Wie die Unterdrückung der jerusalemischen Festreisen Jesu bei den Synoptikern zu erklären sein soll, führt Uechtritz S. 320 ff. aus, größtenteils höchst abenteuerlich. Wie diese Unterdrückung auch den Verfassern unserer synoptischen Evangelien unanständig bleiben konnte (obwohl sich Jesus einer frommen Pflicht entzogen zu haben schien), weiß sich Uechtritz S. 334 leicht zurechtzulegen. Dagegen scheint ihm ganz unwahrscheinlich, daß der von Judaismus so freie 4. Evangelist „um nur ja einen jerusalemisch jüdischen Messias nach bestem Vermögen herauszubringen“ die Festreisen Jesu erfunden haben soll (S. 335). Allein diese Absurdität ist eben nur eine Konstruktion von Uechtritz, der das Motiv der Erfindung ganz willkürlich auffaßt und erfindet. Ueber die Natürlichkeit der Voraussetzung, daß Jesus die jüdischen Feste besucht s. Bleek Beiträge S. 97, der übrigens selbst keine allgemeine Beobachtung des Gebots Exod. 23, 14 annehmen will. Jedenfalls sind Erörterungen wie die von Uechtritz (S. 308) aus Josephus einseitig. Die besondere Erregtheit der gerade von den Zeugnissen des Josephus getroffenen Zeit mag den Besuch der jerusalemischen Feste neu belebt haben. Leider enthält Schürers Geschichte des jüdischen Volks über den Besuch der jerusalemischen Jahresfeste sehr wenig (s. II, 548). — Einen wichtigen Punkt, daß an regelmäßigen Festbesuch das 4. Evangelium selbst nicht denkt, bietet besonders 6, 4.

Natürlich erklärt sich in Wahrheit die Darstellung des 4. Evangeliums hauptsächlich dadurch, daß das Motiv der Festreisen dem Evangelisten durch die synoptische Darstellung der Katastrophe des Lebens Jesu gegeben ist. Dabei ergibt sich der auch für den Cha-

rakter und die Tendenz der johanneischen Erzählung ganz willkommene Eindruck, daß ihr Jesus den Löwen, den er bekämpft, in seiner Höhle aufsucht. Daß das 4. Evangelium den Schwerpunkt der Wirksamkeit Jesu nach Judäa und Jerusalem verlegt und dieser seiner jerusalemischen Wirksamkeit eine weit bedeutendere Ausdehnung gibt, hängt an der Behandlung der Leidensgeschichte dasselbst. Man kann auch sonst Gesichtspunkte der Leidensgeschichte auf die evangelische Geschichte überhaupt im 4. Evangelium zurückgetragen finden, so daß man es überhaupt eine verbreiterte Leidensgeschichte nennen kann. Das ist es auch dadurch insbesondere, daß es den Kampf Jesu mit dem jerusalemischen Judentum als den Grundton der evangelischen Geschichte gleich in ihren Anfang zurückverlegt. Daraus erklärt sich auch die so höchst auffällige frühe Stellung, welche die Tempelreinigung im Joh.-Evangelium Kap. 2 erhalten hat. Ist Jesus nochmaliger Besuch Jerusalems im 4. Evangelium nur eine Amplifizierung des Einen geschichtlichen Besuches, den wir aus den Synoptikern kennen, so können wir auch begreifen, daß der erste Besuch Jesus in Jerusalem im 4. Evangelium mit derselben Szene beginnt, mit welcher bei den Synoptikern deren einziger Besuch beginnt. Und da das Joh.-Evangelium, wie niemand verkennen kann, doch in irgendwelchem Maße auf jeden Fall eine idealisierende Darstellung der evangelischen Geschichte ist, so erscheint in einer solchen die Annahme einer Darstellung gewissermaßen der ganzen evangelischen Geschichte im Lichte der Leidensgeschichte vollends nicht unwahrscheinlich. Die Leidensgeschichte ist derjenige Teil der evangelischen Geschichte, bei welchem der Zusammenhang des johanneischen Evangeliums mit der gemeinen Tradition am stärksten ist (s. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 452). Freilich schützt schon diese Partie des Evangeliums dieses gegen die ohnehin völlig unsinnige Auffassung desselben als gänzlich „freier Erdichtung“, aber nicht im mindesten dient die Sache der historischen Glaubwürdigkeit des Evangeliums zur besonderen Stütze. Daß das johanneische Evangelium die Passionsgeschichte am reinsten herübergenommen hat, entspricht ganz der allgemeinen Auffassung des „Lebens Jesu“. Schon der Apostel Paulus beweist, daß sie das Stück dieses Lebens ist, mit dem man überhaupt am meisten, ja in gewissem Sinne fast allein etwas zu „machen“ gewußt hat. Alles übrige flößt dem 4. Evangelisten keinen sonderlichen Respekt ein, er geht recht frei damit um, dieses Stück allein spricht ihn in dem, was er von dieser Geschichte weiß, an, und so läßt er es denn auch in verhältnismäßig ursprünglicher Gestalt sprechen und andere ansprechen. Gar nicht erfaßt scheint also die besondere Bedeutung der Leidensgeschichte für diesen Evangelisten bei Holtzmann (a. a. O.) Wie sehr das Eine ursprüngliche Todespassah die johanneische Darstellung bestimmt, sieht jedoch auch Holtzmann S. 459. Ueber die Eigentümlichkeit der johanneischen Leidensgeschichte, soweit sie

mit der Uebertragung des Passahlammtypus auf Christus zusammenhängt s. Holtzmann S. 460. Weizsäcker, *Evangelische Geschichte* S. 243, teilt das ganze Evangelium in „Lebensoffenbarung“ (Kap. 1—12) und „Leidensgeschichte“ (Kap. 13 ff.) ein. (Hierüber schon in anderem Zusammenhange oben S. 298 Anm. 1.) Allein Weizsäcker selbst muß sofort zugestehen, daß der Gesichtspunkt der ersten Hälfte auch in die zweite hinübergreift. Es findet aber auch das umgekehrte statt Gerade Weizsäcker gibt selbst S. 259 gute Bemerkungen über das umfassende Eingreifen der Leidensgeschichte bei Johannes.

#### 4. Die Reden Jesu <sup>1)</sup>.

Da die Erzählung im 4. Evangelium allem Detail zum Trotz hervorragend unanschaulich ist, wie denn einzelne Szenen darin oft ganz ausganglos sind, so löst die Geschichte sich — die Leidensgeschichte Kap. 18. 19 ausgenommen — darin im Grunde fast vollständig in Reden Jesu auf. Denn in diesen Reden liegt im 4. Evangelium ihr Schwerpunkt; von ihnen aber, in welchen die Grenzen von Worten Jesu und Reflexionen des Evangelisten bisweilen geradezu verschwimmen, (siehe besonders 3, 19—21. 12, 36—50) ist es besonders evident, daß sie freie reine Erfindungen dichterischer Phantasie sind. Es muß Nachdruck darauf gelegt werden, daß diese Reden, die der Evangelist Jesus und zuerst dem Täufer in den Mund legt, so gut wie ganz freie Komposition des Verfassers sind. Der Stil beweist es im Grunde schon ohne

<sup>1)</sup> Ueber die eigentliche und besondere Schwierigkeit der Reden Jesu im ganzen des johanneischen Problems vgl. z. B. Mc. Giffert, *A history of Christianity in the apostolic age*. Revis. edit. New York 1899 S. 489. — Warum der johanneische Christus nicht in Parabeln redet s. bei Strauß, *Leben Jesu für das deutsche Volk* S. 261. — Für Riggenbach, *Zeugnisse* S. 11 sind die Reden und ihr Verhältnis zum synoptischen Jesus „immerhin der Punkt, wo der Zweifel am meisten anknüpfen kann“, er weiß jedoch selbst hier nur einen „Unterschied“ zu finden, der sich „in Einklang auflöst“. — Die Reden Jesu im 4. Evangelium „das in Wahrheit schwierigste Kapitel der johanneischen Frage“. (Beyschlag, *Theol. Stud. und Krit.* 1875 S. 413). — Ein besonders wichtiges Moment zum Beweise, daß diese Reden eine papierne Entstehung haben und Kunstprodukte sind, s. schon Gfrörer, *Die heilige Sage* II, 320 f. — Gfrörer hält *Heilige Sage* II, 285 ff. aufrecht, daß das 4. Evangelium der Bericht eines Augenzeugen ist und die Merkmale der Aufzeichnung einer selbsterlebten Geschichte aus dem Gedächtnis hat, aber freilich eines altersschwachen Gedächtnisses und eines nichts weniger als objektiven Geschichtsschreibers. Vgl. besonders S. 317 ff. Daß namentlich die Reden des Evangeliums nicht gehalten sein können s. S. 320 ff. — Weizsäcker, *Evangelische Geschichte* S. 246 ff. Keine Wechselwirkung zwischen Rede und Gegenrede. Die beiden Gegensätze bleiben immer dieselben (S. 246 f.). Situationslosigkeit der Reden (S. 248 f.). Kein Gedankenfortschritt. Wiederholungen (S. 249 f.), bewegen sich immer in den höchsten Gedanken (S. 250 f.). Parabel und Spruch sind aufgenommen, aber ihres wesentlichen Charakters entkleidet (S. 250 ff.). Alle vermittelnden Albernheiten der Art abweisend gibt Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* § 31, 3 S. 334 die historische Glaubwürdigkeit der Reden Jesu im 4. Evangelium ohne Vorbehalte preis. — „Die Reden also bilden durchaus das unterscheidende Merkmal des 4. Evangeliums“. (Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, S. 441 8. Aufl.).

weiteres, insbesondere auch der Umstand, daß die Reden die dem Täufer in den Mund gelegt werden, nach Form wie Inhalt nicht anders lauten als die Reden Jesu, nämlich Jesu Bewußtsein von seiner Person und Sendung nicht anders behandeln, wie in diesem Evangelium er selbst. Und wie sehr diese Reden nur der Gedankenwelt des Verfassers angehören, in der er natürlich stets gleich zu Hause ist und welche ihm kompakt vorschwebt, ohne daß von einer historischen Entfaltung derselben die Rede sein könnte, das zeigen besonders gewisse Rückverweisungen dieser Reden auf sich selbst, bei welchen Jesus z. B. nach einem Zeitraum von 1—1½ Jahren vor einem ganz allgemein als Volk oder die Juden bezeichneten Auditorium auf Äußerungen von sich in unserem Evangelium zurückverweist, als wären sie am Tage vorher vor denselben Leuten gefallen, ganz wie etwa ein zusammenhängendes Buch auf sich selbst zurückverweist. Analog ist es auch, wenn der Evangelist gelegentlich Jesus auch an Äußerungen erinnern läßt, welche sich in unserem Evangelium wohl ihrem ganzen Geist und Charakter nach finden könnten, aber tatsächlich gar nicht darin finden. Der Verfasser wählt aus dem ihm vorschwebenden Redestoff nicht anders aus wie aus der Masse der *σημεῖα*. Auch ist das *ἐποίησεν* 21, 25, da der Vers echt ist, gewiß nicht bloß von Taten Jesu zu verstehen. An der Art, in welcher heute die apostolische Herkunft des Evangeliums verteidigt wird, läßt sich recht erkennen, wie wenig über den wahren Charakter der johanneischen Erzählung eigentlich noch Streit besteht, wie unwiderleglich die idealisierende, jeden Gedanken an eine zuverlässige historische Ueberlieferung ausschließende, Form ist, welche hier die evangelische Geschichte erhalten hat. Selbst die entschiedensten Verteidiger der apostolischen Herkunft des Evangeliums wissen sich dasselbe nur noch zurecht zu legen als eine unter gewisse Gesichtspunkte gestellte Erzählung, auf welche die Zeitferne, in der sie von den berichteten Ereignissen steht, schon mannigfach gewirkt hat, und welche auch gar nicht in der Absicht einer eigentlich historischen Aufzeichnung unternommen worden ist. „Keinen Gründer einer Religion, keinen begeisterten Propheten hat es gegeben, der nicht ein Dichter gewesen wäre“. (Emerich Du Mont, Der Fortschritt im Lichte Schopenhauers und Darwins, Leipzig 1876 S. 32.) Eben darum sind die johanneischen Reden im Fundament unecht. ✓

In der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1854 Nr. 4 S. 32 wird mitgeteilt (unter Voraussetzung von Joh. 8, 43): „Georg Enjedini, Superintendent der socinianischen Gemeinden in Siebenbürgen und Moderator des Gymnasiums zu Klausberg — er starb am 28. Horn. 1597 in voller Manneskraft —, äußert sich in seiner Schrift: „Explicationes locorum veteris et novi testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet (s. 1. eta. 4. p. 136) so über das Joh.-Evangelium: Ajunt quidam Johannem sublimi genere dicendi esse usum . . . . At ego peculiarem phrasim, et diversam a reliquis



Evangelistis habere Johannem non diffiteor. Quae an magnificentia et sublimitas dicenda sit, judicent alii. Certe si obscuritas concisa, abrupta, minime sibi cohaerens, et ex allegoriis constans oratio, sublimitas dicenda est, fateor Johannem esse sublimem. Nam vix allam Christi concionem ab eo relatam invenias, quae tota non sit allegorica et intellectu difficillima“. Daß diese Reden frei komponiert behauptet auch Wittichen, *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes* S. 51, 57. Selbst Luthardt, *Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums*, Leipzig 1874 S. 202, nimmt nur für den „Inhalt“ der Reden Jesu, nicht so auch für ihre „Form“ Authentie in Anspruch. Eine eigentliche Authentie der Reden gibt auch Weiss, *Biblische Theologie* 2. Aufl., Berlin 1873 S. 596 preis.

Für jede Apologetik ist in Hinsicht auf die Reden Jesu im 4. Evangelium das Zugeständnis unausweichlich, daß diese Reden das schriftstellerische Eigentum des Evangelisten sind, wirklich von ihm herrührende freie Kompositionen, welche, wie sie im 4. Evangelium lauten, nie gehalten worden sind. Um dies mit der Annahme verbinden zu können, daß sie nun dennoch die treue Wiedergabe des Bewußtseins Jesu sind, bedient man sich hier vor allem der Unterscheidung von Form und Inhalt der Reden, womit uns nur jene unglückliche Unterscheidung von wahr und wirklich in Hinsicht auf die johanneische Geschichtserzählung wieder begegnet. Es gibt wirklich Ausleger, welche ernstlich sich und andere in Sachen der Reden Jesu mit der Auskunft beruhigen zu können meinen, daß dieselben zwar in Wirklichkeit nie so gehalten worden sind, aber wahr seien, insofern sie in dem Moment, in dem sie der Evangelist Jesus halten läßt, auch so von diesem hätten gehalten werden können. Meint man freilich des Inhalts der johanneischen Reden auf so wohlfeile Weise gewiß werden zu können, so kann es freilich auch keine Schwierigkeit mehr machen die Form preiszugeben. Aber worauf will man denn diese völlig willkürliche Unterscheidung von Form und Inhalt stützen? Dabei sucht man sich mit ganz außerordentlich unglücklichen Analogien aus der antiken Geschichtsschreibung zu helfen. Ein besonders beliebtes Beispiel sind die Reden des Perikles in der Geschichte des peloponesischen Krieges des Thucydides. Diese seien nach der Sitte antiker Geschichtsschreibung dem Perikles vom Schriftsteller nur in den Mund gelegt, aber seien sie nicht dennoch wahr, zur Charakterisierung des Perikles im höchsten Grade dienlich und tatsächlich im wesentlichen so lautend, daß sie recht gut wirklich die Worte des Perikles sein könnten? In der Tat, so ungefähr lautet die allgemeine Schätzung der perikleischen Reden bei Thucydides, aber wie kommt man zu solcher Schätzung dieser Reden? Erstens weil Thucydides überhaupt der objektivste aller Geschichtsschreiber ist, weil seine Geschichtsschreibung sonst einen so objektiven, der Wirklichkeit so entsprechenden, so treuen Eindruck macht, daß man ihm vertraut, er werde auch in einer erdichteten Rede sich eben solcher Treue be-

fleißigt haben, und nach Vermögen bemüht gewesen sein, den ihm bekannten Perikles so reden zu lassen, wie er wirklich reden konnte. Zweitens weil die Reden des Perikles bei Thucydides dem sonst aus andern Quellen bekannten Bilde des Perikles so gut entsprechen, daß man keinen Grund hat, ob sie gleich erdichtet sind, ihren perikleischen Charakter, ihre geschichtliche Treue zu bezweifeln. Drittens, weil sie nichts aus allgemeinen Gründen Unglaubliches enthalten. Wie völlig verschieden liegt zugestandenermaßen Alles beim 4. Evangelisten, wenn es sich bei den Reden, die er Jesus in den Mund legt, erstens um freie Komposition eines Schriftstellers handelt von ganz hervorragend subjektivem Charakter als Erzähler, wenn wir zweitens nicht nur anderweitige Beweise, daß Jesus so zu reden pflegte, wie er im 4. Evangelium tut nicht haben, sondern sogar Beweise dafür, daß er es nicht getan hat, in seinen synoptischen Reden; wenn endlich drittens der Inhalt der Reden Jesu ganz besonders unglaublicher Art ist, sofern sie Aussagen eines übermenschlichen, übernatürlichen Bewußtseins über sich enthalten, von dem wir gar keine Erfahrung haben.

Ritschl, *Christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung* II S. 28 Anm., ein alexandrinisches oder gar heidnisch-christliches Gepräge dieser Reden bestreitend, nimmt wenigstens für „manche Elemente derselben“, welche „an ihrer Analogie mit den synoptischen Aussprüchen Jesu“ zu erkennen sein sollen, „richtige Erinnerungen“ in Anspruch. Im übrigen legt Ritschl besonderes Gewicht auf das Fehlen des Gedankens des Gottesreichs in den johanneischen Reden. — Unbestimmter und der Authentie noch unbedingter zuneigend Ritschl, *Altkatholische Kirche* S. 48 Anm. (2. Aufl.). — Lücke, *Kommentar über das Evangelium des Johannes* 3. Auflage (Bonn 1840) I, 240 ff. nachdem er „der Subjektivität des Apostels auf die Darstellung der Reden bedeutenden Einfluß eingeräumt“ hat (S. 242), behauptet doch eine „wesentliche Authentie“ der Reden (S. 243 ff.). — F. v. Uechtritz, *Studien eines Laien* S. 72 ff., verkennt nicht, daß die Reden Jesu im 4. Evangelium den Stil des Evangelisten haben. Aber in dieser Form der Wiedergabe soll sich eben nur die Freiheit des Lieblingsjüngers zeigen; welche dieser aus der innigen Lebensgemeinschaft schöpfte, in die er mit seinem Heiland getreten war und die ihm gestattete „sich in seiner Darstellung einer sorglichen Sonderung seiner eigenen Sinnes- und Redeweise von der des Heilands, einer sorglichen Charakterisierung der letzteren, als von der seinigen verschieden enthoben zu fühlen“. (S. 74.) In dieser Vorstellung läßt sich Uechtritz auch durch die Tatsache nicht stören, daß das von ihm behauptete „Ineinanderleben“ des Evangelisten und Jesu nach 3, 27 ff. (und sonst) auch zwischen ihm und dem Täufer stattgefunden haben müßte (und legt sich auch das aus jenem „Ineinanderleben“ mit Jesus zurecht (S. 74 f. Anm.). Und ohne die Hilfsvorstellung, daß die johanneischen Reden zu einer Zeit verfaßt sind, „wo die bestimmte Erinnerung an die buchstäbliche Fassung der vom

Evangelisten mitzuteilenden Reden in ihm durch die inzwischen verflossenen Jahre verblichen war“ (S. 74) mag auch Uechtritz nicht auskommen (vgl. auch S. 78 f.). Völlig übersieht er aber, daß es sich gar nicht um Unterlassung nur einer „sorglichen Charakterisierung“ der Redeweise Jesu handelt, sondern daß das Verfahren des Evangelisten die Folge gehabt, daß nur seine Redeweise übrig geblieben, die Jesu aber ganz unkenntlich geworden ist. Auch Uechtritz hat wohl eine Vorstellung davon, was im 4. Evangelium Redeweise des Evangelisten ist, aber die Gewalt des Tatbestandes hindert ihn, auch nur den Versuch den Anteil Jesu an den johanneischen Reden irgend „sorglich“ zu bestimmen zu unternehmen. Darüber hat er so wenig wie sonst ein Verteidiger der „Authentic“ der johanneischen Reden irgend eine klare Vorstellung, und er kann sie auch bei dem auch ihm unausweislichen Zugeständnis über die johanneischen Reden garnicht haben. Das Sichere ist nun einmal hier, daß der Evangelist redet. Inwiefern auch Jesus, steht völlig dahin, in Ermangelung jeden Maßstabs zur Aussonderung eines ihm beizulegenden Anteils an den johanneischen Reden. Dabei ist auch nichts davon gesagt, daß der wirklich vorhandene Maßstab (die synoptischen Reden Jesu) hier vollends das Aussichtslose jeder Ausscheidung aufdeckt, ja allem Reden von einem Anteil Jesu an den johanneischen Reden den Boden entzieht. Natürlich klammert sich auch Uechtritz hiergegen an Matth. 11, 27, Luk. 10, 22 (S. 71). Darüber läßt jedenfalls auch Uechtritz keine Unklarheit bestehen, daß die synoptischen Reden Jesu es an authentischem Charakter denen des 4. Evangelisten weit zuvortun (S. 78). Daher er denn auch nicht scheut anzuerkennen, daß der 4. Evangelist, eben weil er bei der Wiedergabe der Reden Jesu, spät wie er sie vornahm, vielmehr auf eine „innere Anschauung“ als auf sein Gedächtnis auf ein Gesamtergebnis seines Verkehrs mit Jesus angewiesen war, bei diesen Reden auf das Gebiet der *Dichtung* gedrängt war (S. 79 f.). Ein Bekenntnis zu dem von Uechtritz den Mut schöpft aus seiner allgemeinen Vorstellung über das Verhältnis von Poesie zur Religion und insbesondere vom historischen Charakter des 4. Evangeliums. Auf jeden Fall erklärt er sich nicht für gemeint die Geschichtlichkeit der Reden des 4. Evangeliums „anders als in einem sehr freien Sinne zu vertreten“ und er will dabei nur von „pneumatischer Geschichtlichkeit“ reden, d. h. von einer solchen, „bei welcher nur der wesentliche Grundbestand und geistige Gehalt dieser Reden, und zwar nur im innersten Sinne, nicht der Form nach, als geschichtlich in Betracht kommen kann“ (S. 91). — Auch der Katholik A. Loisy, *Evangelium und Kirche*, München 1904 S. 33 findet in den Reden des 4. Evangeliums ein Symptom des Eindringens paulinisch-johanneischer Dogmatik in die Ueberlieferung des Evangeliums und läßt daher die Reden des 4. Evangeliums „die (schon in den Synoptikern fixierten) traditionellen von dieser Lehre (von Christus als dem Vermittler der Schöpfung und dem Erlöser der Menschen) auszulegenden

Aussprüche ersetzen“, was natürlich auf eine Preisgebung jeder ernst zu nehmenden Authentie der Reden des 4. Evangeliums hinausläuft.

Von den Reden Jesu im 4. Evangelium redet Zahn in der Apologie, die er in seiner Einleitung in das Neue Testament II, 445 ff. gewidmet hat an mehr als einer Stelle; aber ex professo kommt er auf das Problem, das diese Reden dem Apologeten bieten, allerdings erst ganz am Schluß dieser Apologie zu reden S. 556 f. und hier in einer Kürze und Oberflächlichkeit, die, wie seinen Kritikern schon aufgefallen ist, stark von der sonstigen nur allzuschwerfälligen Gründlichkeit seiner Art absticht. Man hat in der Tat den Eindruck als solle die Sache nur zu guter Letzt in der Eile des Aufräumens unter den Tisch gewischt werden. Von der Wiederholung einiger der abgedroschensten Gedanken zur Apologie der Authentie der johanneischen Reden abgesehen, kommt es in der Tat in den eilig noch hingeworfenen Schlußbemerkungen Zahns S. 556 f. lediglich zur Oeffnung von ein paar Hinterpförtchen, welche für alle Fälle hier dem Apologeten zweckmäßig offen gehalten werden. Gleich der Anfang ist charakteristisch: „Von der Frage nach der Entstehung des 4. Evangeliums ist zu trennen die nach der buchstäblichen Zuverlässigkeit der darin berichteten Reden Jesu“ (S. 556.) Das sieht ja, wie bei Zahn so oft, so aus, als ob die inkarnierte Kritik das Wort führte, während in Wahrheit es die Apologetik in tausend Aengsten tut. Woher bei Zahn dieser Trennungseifer, welcher den schönen Schein weckt, als ob es Zahn nach vorgenommener Trennung unfehlbar leicht gelingen werde, die buchstäbliche Zuverlässigkeit von der er spricht, in Sicherheit zu bringen. Während das folgende zeigt, daß er an solche „Zuverlässigkeit“ der johanneischen Reden selbst nicht denkt, aber auch von der „Entstehung des 4. Evangeliums“ selbst eine solche Vorstellung hat, die nichts weniger als jener Zuverlässigkeit zur Gewähr dienen kann. So daß Zahns an die Spitze seiner Auseinandersetzung gestellter Satz nur eine Verrenkung des andern ist, der hier in Wahrheit am Platze wäre und zu lauten hätte: Weder steht die Aufzeichnung des 4. Evangeliums den Dingen, von denen es berichtet zeitlich so nahe, daß sie die unbedingte Authentie seiner Reden verbürgen könnte, noch kommt diesen Reden solche Authentie wirklich zu, noch brauchen sie solche Authentie, um sich authentisch verteidigen zu lassen. Das wäre das ehrlich eingestandene Programm der Zahnschen Apologie der johanneischen Reden, das freilich nur etwas dürftige Aussichten dieser Apologie eröffnen würde. Und doch hatte Zahn keinen ernstesten Grund diese Ehrlichkeit zu scheuen. Denn zu mehr als einem Programm zur Apologie der johanneischen Reden bringt er es selbst nicht. Da er es aber auszuführen nicht wagt, begnügt er sich damit, andern zur Ausföhrung Mut zu machen und ihnen Anweisung dazu zu geben, wie die Sache anzufangen sein soll. Erste Anweisung: Laßt bei der Frage der Authentie der johanneischen Reden die Frage der Entstehung des



Evangeliums ganz beiseite, bringt sie vor deren Gefahren in Sicherheit, und seht zu, wie ihr diese Frage unmittelbar anpackt, mit ihr selbst fertig werdet. Doch schon hier merkt Zahn, daß es nicht unzweckmäßig ist, Mut zum Unternehmen zuzusprechen und bemerkt zum Trost, daß „ja auch bei den Synoptikern“ die Frage nach der buchstäblichen Zuverlässigkeit der Reden Jesu „nicht durch eine einfache Formel zu beantworten ist“. Nun aber hütet er sich wohl, selbst die „zusammengesetzte Formel“, die im vorliegenden Falle helfen soll, in Angriff zu nehmen oder gar zu liefern, er fährt fort seinen Lesern nur Mut zuzusprechen, sie zu erstreben, und gibt zunächst ein paar beruhigende Andeutungen darüber, daß die johanneischen Reden auf der Erinnerung eines Greises beruhen. Ferner darüber, daß sie dem 1. johanneischen Briefe viel ähnlicher sehen, als den Reden Jesu bei den Synoptikern. Das alles soll nichts auf sich haben, wovon sich aber zu überzeugen der Erfahrung der hier von Zahn aufgerufenen Arbeiter überlassen wird, obwohl diese Erfahrung ihnen schon manches vorgemacht hat. Aber „ferner“ mögen diese Arbeiter nicht unterlassen bei der Auslegung Hülfe zu suchen, um die johanneischen Reden von allen ihren nur angegedichteten Elementen zu säubern, und „endlich“ kann ihnen noch eine Aussicht von der erquicklichsten Weite geöffnet werden durch Hinweis auf die Bestimmung des 4. Evangeliums für schon gläubige Leser und seinen damit zusammenhängenden „esoterischen Charakter“. Merkwürdig, daß Zahn selbst in diesem Paradiese noch keine Ruhe findet und noch folgende Gemeinplätze zur Beschwichtigung der von ihm aufzumunternden Ritter der johanneischen Reden für nötig hält: „Ueber das Maß der Freiheit, dessen sich Johannes bei der Wiedergabe der Reden bedient hat, können wir ein genaues Urtheil im einzelnen nicht abgeben. Wer ihm ein ganz großes Maß solcher Freiheit zutraut, sollte bedenken, daß dies einem Ohrenzeugen, welcher sich im Besitz der wesentlichen geschichtlichen Wahrheit sicher fühlt, eher zuzutrauen ist, als einem Fernerstehenden, der an Erzählungen von Ohrenzeugen gebunden ist, den Aposteln Johannes und Matthäus eher, als den Apostelschülern Markus und Lukas“ (S. 556 f.). Dieser letzte Satz, mit dem Zahn selbst seine Auseinandersetzung schließt, ist besonders köstlich. Er zeigt vollends, daß wir in dieser Auseinandersetzung über die Reden des 4. Evangeliums weiter nichts vor uns haben, als die Anweisungen eines Gewissenbeirats, dem es bei unserer Lektüre des johanneischen Evangeliums schließlich nur darauf ankommt unsere Gedanken zu lenken. Er gibt uns bei den Reden alles zu und nimmt sich dafür nur die Freiheit uns vorzuschreiben, was wir „bedenken sollen“. Daß es bei den johanneischen Reden sehr „frei“ zugeht, denkt er selbst nicht in Abrede zu stellen, und nur daß der Evangelist sich zu viel „Freiheit“ dabei genommen haben könnte, bleibt zu „bedenken“ verboten. Nur der Gemeinplatz, daß in der Gewalt des Höchststehenden die Freiheit am besten aufgehoben ist, darf einem

hier einfallen. Denn dabei sinkt das Problem der johanneischen Reden zu einem simplen, leicht zu entscheidenden Rangstreit zwischen den Evangelisten herab. Johannes macht es bei den Reden freilich ärger, als Markus und Lukas. Aber ist er nicht auch der Apostel unter ihnen? Schade nur, daß sein Standesgenosse Matthäus so wenig auf sich gehalten und sich zu den „Unfreien“ gestellt hat! Zur Apologetik der johanneischen Reden heißt es bei P. Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg i. B. 1899 S. 253, was diese Reden betreffe „so stehe allerdings heute ihre Unbrauchbarkeit für die direkte Kenntnis Jesu so allgemein fest, daß der Streit darüber fast verstummt ist bei Allen, die wissenschaftlich arbeiten“. Wenigstens wünscht man zweifellos, daß wir schon so weit wären, wenn man solches Zeug noch lesen muß, wie das eben besprochene Zahnsche, der jedenfalls genug „arbeitet“.

Unbefangene Kritiker des 4. Evangeliums kann somit der Tänzerschritt, den bei der Behandlung des Problems der Reden des johanneischen Christus der moderne Buxtorf plötzlich annimmt (Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II, Leipzig 1899 S. 556 ff.) nur vollends von den Schwierigkeiten des genannten Problems für die moderne theologische Apologetik überzeugen. Doch beschränkt sich auch hierauf gar nicht was Zahn für das Verständnis der Behandlung der Reden Jesu im 4. Evangelium leistet. Sehr beachtenswert ist z. B. was er S. 530 über die relative oder sozusagen theoretische Zurückstellung der Reden vor den Taten, *σημεῖα* Jesu, im 4. Evangelium ausführt. Bei Stellen wie 20, 30 f. 12, 37 hat man allerdings den Eindruck, als seien nur die Taten Jesu der eigentliche Bestandteil seiner Wirksamkeit, auf den es dem Evangelisten in seinem Werke ankomme. Zur richtigen Auffassung dieses Zurücktretens der Reden vor den Taten ist aber ein Gesichtspunkt wohl vor allem anzuwenden, an den Zahns befangene Gesamtauffassung des 4. Evangeliums ihn gar nicht denken läßt. Es muß nämlich dafür die subjektive Entstehung des Evangeliums vor allem in Betracht gezogen werden. Das 4. Evangelium ist überhaupt ein Gedicht, aber in diesem Gedicht sind die Taten oder was der Evangelist die *σημεῖα* Jesu nennt, zu einem wesentlichen Teil dem Evangelisten überliefert, von ihm aus der Ueberlieferung entnommen, während es bei den Reden Jesu umgekehrt steht; sie sind zu einem ebenso wesentlichen Teil das Produkt der subjektiven Schöpfungstätigkeit des Evangelisten und darum müssen in seiner Schätzung und in seiner dadurch bestimmten Behandlung seines Darstellungssubjekts die Taten so stark hervortreten. Nur sie auf jeden Fall eignen sich für den Evangelisten als unmittelbare Selbstdarstellungen der Gottheit in Jesus verwendet zu werden, während er bei den Reden sich einer solchen Verwendung gleichsam instinktiv in der Hauptsache ganz enthalten muß. Das ist freilich eine für Zahn sich von selbst verbietende Betrachtung der Sache. Aber eben darum ist auch das Problem der Reden für ihn ein solches, das sich ihm von selbst verschließt. Künstlerisch betrachtet

sind eben die Reden keineswegs das hinter dem Rest zurücktretende Element des Evangeliums. Sie sind das größte „Kunststück“ des Verfassers, nicht die Hauptleistung seines Jesus im Sinne seines Evangeliums, wohl aber s e i n e Hauptleistung darin. Beachtenswert ist auch, daß in Hinsicht auf den Raum, den sie im Evangelium beanspruchen die Reden im Verhältnis zu den „Zeichen“ keineswegs der im Evangelium zurücktretende Teil sind.

Schließlich sei noch eines Punktes erwähnt, auf welchen man sich mit besonderer Zuversicht berufen hat um den Reden Jesu im 4. Evangelium wenigstens eine Art Authentie zu vindizieren. Die Logospekulation des Prologs hat man nämlich gemeint, welche unzweifelhaft dem Verfasser des Evangeliums angehöre, behalte er für seinen Prolog, und er lasse sie niemals sich mit den Reden Jesu mischen. Das sei doch ein Beweis, daß der Verfasser sehr wohl zwischen sich und Jesus zu unterscheiden wisse, ein Bewußtsein davon habe, was Jesus in den Reden, die er ihm in den Mund legt, sagen konnte und was nicht<sup>1)</sup>. Stellen wir zunächst die Tatsache um die es sich hier handelt recht streng fest. Wenn man nämlich den Verfasser die Logospekulation seinem Prolog vorbehalten läßt, so darf das nicht vom Inhalt der Logospekulation verstanden werden, der vielmehr ein Hauptthema der Reden Jesu bildet, sofern sich darin das Bewußtsein Jesu als des Logos ausspricht. Richtig ist es nur, wenn man unter Logospekulation den Gebrauch des Begriffs oder des Worts Logos versteht. In der Tat nur der Evangelist ist es, der diesen der philosophischen Schule entstammenden Begriff unter der Bezeichnung Logos auf Jesus anwendet und zwar nur im Prolog. Im Text des Evangeliums nennt weder er jemals Jesus den Logos, noch läßt er Jesus von sich unter dem Begriff oder als dem Logos reden. Gewiß, man kann das vollkommen zugestehen — es ist dies ein Rest von Objektivität, den auch der Verfasser bei seiner Umdichtung der evangelischen Geschichte behalten hat.

Er behält dabei noch soweit eine objektive Vorstellung der Person, die er reden läßt, er weiß sie noch so weit von sich zu unterscheiden, daß er ein gewisses Bewußtsein davon behält, daß er mit dem Logosnamen Jesus einen ihm fremden Begriff in den Mund legen würde und dies zu tun er daher vermeidet. Aber damit beweist er bei seinem Unternehmen nur das primitivste Taktgefühl. Sein Zweck ist ja ein religiöser, kein philosophischer, und er will auch nicht vom Logos, sondern vom fleischgewordenen Logos reden. Er hat keine abstrakte, philosophische Abhandlung im Sinn, sondern die Umdeutung und die Ideali-

<sup>1)</sup> Für die mehr oder weniger anzuerkennende Authentie der Reden hat man oft sich auf den Umstand berufen, daß der Evangelist niemals seine Logoslehre Jesu in den Mund legt. Eine gute Ausführung dieses Punktes z. B. bei Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte S. 256 ff. Der Gedanke ist jedenfalls alt und ist z. B. schon vom alten Paulus für die relative Authentie der Reden geltend gemacht worden. s. Strauß, Leben Jesu I, 700 (4. Aufl.).

sierung einer religiösen Tradition. Natürlich schließt er sich dabei an diese Tradition an, und in dieser ist Jesus nicht der Logos, sondern der Messias, der Sohn Gottes, und an diese auch ihm heiligen Namen und Begriffe hält er sich sobald er in die Erzählung der heiligen Geschichte tritt. Nur in dem vollkommen frei erfundenen Prolog, so lange er noch nicht in die Geschichte getreten ist, die er in der Ueberlieferung für seinen Zweck vorfindet, so lange er noch nicht eigentlich erzählt, redet er selbst und abstrakt, und stellt den allgemeinen Begriff auf, unter dessen Licht er seine Erzählung stellt, den aber in dieselbe selbst einzuführen für ihn gerade zweckwidrig wäre. Indem er so tut, beweist er nicht mehr Objektivität, wie wenn er die ganze Geschichte, die er erzählt, in Palästina vor sich gehen läßt und nicht anderwärts, oder indem er Jesus einen Juden sein läßt und keinen Griechen. Dadurch ist ja nicht im mindesten ausgeschlossen, daß er dennoch die Geschichte, die ihm als palästinensische überliefert und für ihn als solche ein Gegenstand religiöser Verehrung ist, in Palästina idealisiert, d. h. so darstellt wie sie in Palästina nicht geschehen ist, und auch seinen Jesus nur als ein höheres Wesen im Habitus eines Juden auftreten läßt. Das behauptet ja niemand, daß das johanneische Evangelium auf reiner Erfindung beruht, vielmehr die Grundvoraussetzung seines Verständnisses ist, daß ihm eine religiöse Tradition in historischer Form gegeben ist. Daß er diese ihm gegebene Tradition nicht völlig unkenntlich macht, ist noch kein Beweis dafür, daß er sie überhaupt nicht modifiziert. So hat denn auch das Ausgeschlossensein des Logosbegriffes aus dem Bereich der eigentlichen Erzählung unseres Evangeliums nichts, was uns irgend verböte diese Erzählung selbst für eine Umdichtung der evangelischen Geschichte zu halten, da es innerhalb des vom Verfasser verfolgten Zwecks etwas ganz natürliches ist. Ein anderes Verhalten verbot sich durch die ganze Form unseres Evangeliums von selbst. Ohnehin handelt es sich dabei nur um Vermeidung der Anwendung einer gewissen Bezeichnung eines Begriffs, wie wir schon sagten, keineswegs dieses Begriffes selbst. Denn wenn auch die Erzählung des Verfassers niemals Jesus unter dem Namen Logos auftreten läßt, so stellt sie ihn dort durchaus der Erklärung gemäß dar, mit welcher das Evangelium beginnt, daß er nichts anderes als der fleischgewordene Logos ist. Nicht einmal die Abwesenheit darin der Terminologie der Logospekulation des Prologs 1, 1 ff. — Theologen von feinerer und richtigerer apologetischer Witterung geben freilich die Tatsache gar nicht zu — bietet also eine Handhabe zur Unterscheidung eines Elementes historischer Art neben dem Subjektiven in demselben, da der Verfasser hierbei nur durch den primitivsten, künstlerischen Takt geleitet worden ist.

### 5. Merkmale bewußter Künstlichkeit.

Erwähnt sei zunächst eine charakteristische Weglassung: Das 4. Evangelium ignoriert die Dämonischen, so Strauß, Leben Jesu für das



deutsche Volk S. 454. — Ewald, *Johanneische Schriften* I, 220 f., nimmt an, daß zwischen 5, 47 und 6, 1 ein ganzer Bogen des Evangeliums verloren gegangen, der wohl auch eine Dämonenaustreibung enthalten habe. Ueber das Fehlen der Dämonenaustreibungen auch Baur, *Kanonische Evangelien* S. 255 f. Herder, *Von Gottes Sohn, der Welt- heiland* (1797) (*Sämtliche Werke, Relig. und Theol.* XI, 362 Karlsruhe 1829): „Von dämonischen Kranken schweigt Johannes; er will nicht, daß dieser palästinische Aberglaube ein wesentlicher Zug des Christen- tums, ein Vorwurf der spottenden oder ein Glaube der törichtten Welt werde. Auf seinem Christentum allein läßt er von seinen Zeitgenossen den Vorwurf häufen, daß I h n , der unaufhörlich beschäftigt gewesen ist, Finsternis und Werke des Teufels auszurotten, (3, 8. 9. 12., 1. Joh. 2, 3. 12 u. f.) der Dämon besitze (8, 48).“ — Weiß, *der johanneische Lehr- begriff*, Berlin 1862 S. 191 protestiert gegen jede Konsequenz aus dem Fehlen von Dämonenheilungen im Evangelium, daß der Evange- list anders über die Dämonischen gedacht habe als die Synoptiker, indem er sich auf das (nach ihm) sonst nachweisliche Verhältnis des Evangelisten zum Alten Testament stützt. Daß das 4. Evangelium nichts von Heilungen Dämonischer wisse, führt H. Delff, *Die Ge- schichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, Leipzig 1889 S. 55 unter den Beweisen für die größere Reinheit der Geschichtserzählung des 4. Evan- geliums auf.

Den Ausschlag für die bewußte Absichtlichkeit der Prägung gibt dem 4. Evangelium freilich erst der positive Stoffzuschuß über die Synoptiker hinaus. Unter den Notizen, die das 4. Evangelium vor den drei andern voraus hat, finden sich eine ziemliche Anzahl, die so beschaffen sind, daß sie allerdings auf den ersten Blick den Schein erwecken, als stammten sie aus einer genaueren Kunde als sie den Synop- tikern zu Gebote stand, ja aus persönlichster Erinnerung des Erzählers. Diese Notizen sind es, auf welche vor allen Dingen sich die Verteidi- gung des johanneischen Evangeliums als des Werkes eines Apostels stützt, und auf deren Prüfung es ankommt, wenn es heißt sich über den historischen Charakter des johanneischen Evangeliums entscheiden. Notizen dieser Art sind zunächst merkwürdig genaue Zeitangaben. Die Chronologie des ersten Kapitels z. B. geht tageweise vor sich. Das Zeugnis des Täufers wird an drei aufeinanderfolgenden Tagen abgegeben 1, 19. 29, 35, und am darauffolgenden Tage begibt sich Jesus 1, 43 nach Galiläa, womit eine neue Gruppe von drei Tagen beginnt vergl. 2, 1. Ja einmal gibt der Evangelist in diesem Kapitel sogar die Tagesstunde an 1, 39. Er ist imstande mitzuteilen, daß Nikodemus Jesus bei Nacht aufsucht 3, 2. Er nennt 4, 6 genau die Tagesstunde der Begegnung Jesu mit der Samariterin an einem Jakobsbrunnen, ebenso wie 4, 52 die Stunde, in welcher die Heilung des Sohnes des königlich Beamten stattgefunden hat und dergl. mehr. Dazu kommen ferner entsprechend genaue Ortsangaben, z. B. gleich der Jakobsbrunnen der 4, 6 als Ort der

Begegnung Jesu mit der Samariterin angegeben ist. Aber diesen Ortsangaben des 4. Evangeliums danken wir die Namen mehrerer Oertlichkeiten Palästinas, von denen die Synoptiker nichts sagen. Wir erfahren genauer den Ort wo Johannes der Täufer anfangs zu taufen pflegte. Es soll ein Bethanien am Jordan gewesen sein. Das andere auch den Synoptikern bekannte Bethanien bei Jerusalem kennt unser Evangelium auch, und später weiß es etwas von einer Verlegung der Taufstätte des Johannes, auch deren Ort ist ihm bekannt, Aenon bei Salim 3, 23. Kana in Galiläa, der Schauplatz des ersten Zeichens Jesu in dieser Landschaft 2, 1 und auch noch später genannt 4, 46, ist der sonstigen Tradition der Geschichte unbekannt. Die Stadt, in welcher Jesus in Samarien auftritt, wird Sychar genannt 4, 5. Unser Evangelium weiß 11, 54 von einer Zurückziehung Jesu in eine Stadt Ephraim in der bei Jerusalem gelegenen Wüste. Gelegentlich wird auch einmal der Ort, wo Jesus eine Rede gehalten haben soll, genau angegeben, so die Synagoge zu Kapernaum als der Ort wo Jesus die große Rede über das Lebensbrot gehalten 6, 59, oder die Schatzkammer des Tempels bei den Reden des 8. Kapitels 8, 20. In der Leidensgeschichte gibt der Evangelist genau Ort und Stunde an, wo Pilatus im Verfahren gegen Jesus das entscheidende Urteil fällt 19, 13. Es ist die sechste Stunde gewesen, d. h. nach jüdischer, im johanneischen Evangelium anzunehmender Uhr 12 Uhr Mittag; für den Ort, wo das Tribunal gewesen ist, weiß der Erzähler sogar zwei Namen, einen griechischen, Lithostroton, und einen aramäischen Gabbatha. Dazu kommen nun endlich eine Reihe von Notizen, die uns mehrfach mit ganz neuen Personen bekannt machen. Dergleichen neue Personen sind der Jünger Nathanael 1, 45 ff., der Pharisäer Nikodemus Kap. 3, der vom Tode erweckte Lazarus Kap. 11. Ferner aber weiß nur das johanneische Evangelium den Heimatsort der drei Apostel Petrus, Andreas und Philippus anzugeben, Bethsaida 1, 44. Das Speisungswunder ist eine der außerhalb der Leidensgeschichte spärlichen Parallelen des 4. Evangeliums zur synoptischen Erzählung. Aber auch diese Geschichte stattet es mit neuen, den Synoptikern unbekannten Detailzügen aus, mit einem vorausgehenden Gespräch zwischen Jesus und den zwei Aposteln Philippus und Andreas, und mit der Angabe über die zufällige Herkunft des geringen Vorrates an Speisen, der dann in wunderbarer Weise vermehrt wurde. Der Apostel Philippus, bei den Synoptikern ein Name im Apostelkatalog und weiter nichts, tritt in unserem Evangelium mehrfach hervor. Ähnliches gilt vom Apostel Thomas 11, 16. 14, 5. 20, 24. 21, 2. Nur aus dem 4. Evangelium hört man etwas davon, daß Judas Ischarioth im Verein der Jünger Jesu die Kasse bei sich führte 12, 6, und wie sein Vater hieß 6, 71. 13, 2. 26. Der Erzähler weiß 6, 19, daß die Jünger Jesu nach der wunderbaren Speisung 25 bis 30 Stadien weit in den See hinausgefahren waren, als sie Jesus auf dem Wasser wandelnd erblickten. Er kennt eine Aufforderung der Brüder Jesu an ihn bei Gelegenheit einer Laubbütten-

feier sich nach Jerusalem zu begeben und der Welt zu zeigen, 7, 3 f. Auch bei der Salbung Jesu 12, 2 ff. ist dem 4. Evangelisten allerhand persönliches Detail allein bekannt. Nur er weiß, daß es Petrus war, der dem Knecht des Hohenpriesters bei der Verhaftung Jesu das Ohr abhieb, er allein weiß sogar den Namen des Knechtes, Malchus, 18, 10. Wenn aber der Evangelist meldet, daß das Grab, in welchen man Jesus legte, wegen seiner Nähe gewählt wurde 19, 41, so ist das kein Zug, welcher die synoptische Tradition ergänzte, sondern ein solcher, der ihr widerspricht. Man darf nur den Tatbestand nicht so verkehrt auffassen wie Weiß, Einleitung in das Neue Testament, Johannes schließt gerade das aus, daß das Grab Eigentum des Josephs von Arimathia gewesen. Endlich mögen wir noch zu diesen Anzeichen von Detailkenntnis, obwohl es sich dabei nicht mehr um einen Zug der die synoptische Tradition ergänzte, sondern um einen der ihr widerspricht handelt, eben rechnen, daß ihm als Motiv der Wahl des Grabes, in welches man Jesus legte, die Nähe desselben bekannt ist 19, 41 f.

Was sollen wir nun von allen diesen Detailzügen der Erzählung des 4. Evangeliums halten? Scheinen sie nicht dennoch Anzeichen ihres augenzeugenschaftlichen Charakters? Allerdings scheinen sie dies, und ist es sehr natürlich, daß sie in Wirklichkeit das Hauptfundament der Verteidigung der apostolischen Herkunft des Evangelisten bilden. Allein noch von ihnen ist klar, daß sie nicht sind was sie scheinen. Sich mit allen angeführten einzelnen Zügen wirklich auseinanderzusetzen ist jedoch nur in einer vollständigen Erklärung des Evangeliums einigermaßen möglich, hier müssen wir uns mit Andeutungen über ihren historischen Wert begnügen.

Ueberblicken wir zunächst die Gesamtheit dieser Züge, so versteht es sich von selbst, daß sie den ganz andersartigen Eindruck, den wir von der Erzählung des Evangelisten anderwärts hatten noch nicht aufheben. Zunächst stehen wir einem Doppelcharakter des 4. Evangeliums gegenüber, der sich stets, und noch durch manche andere eigentümliche Einzelheiten seiner Erzählung ihrem Leser sehr stark aufdrängen mußte: einerseits eine Erzählung, der es an aller Anschaulichkeit fehlt, die sich vollständig über alle Bedingungen irdischen Geschehens zu erheben scheint, während sie andererseits eine ihr besonders stark, gerade auch im Vergleich zur synoptischen Erzählung stark eignende Sinnlichkeit zu haben scheint; einerseits alle Umrisse von Menschen und Dingen vollkommen verschwimmen läßt, andererseits sie mit besonderer Energie hervorkehrt. Da fragt es sich denn nur scheinbar, welchen dieser beiden widersprechenden Eindrücke man entscheiden lassen soll, den ersten gegen einen Augenzeugen, oder den zweiten für einen solchen als Verfasser unseres Evangeliums.

Im Grunde kann eine unbefangene Betrachtung des 4. Evangeliums hier nicht schwanken, schon darum nicht, weil von den beiden angeführten Eindrücken der erste bei weitem der stärkere ist. Jedem Leser

des johanneischen Evangeliums wird sich, was seine Erzählung so zu sagen Ueberirdisches, gemeiner Anschaulichkeit Entbehrendes hat, vor allem aufdrängen, und ehe er von jenen über das Evangelium verstreuten Einzelheiten einen sonderlich bedeutenden Eindruck hat. Auf dieses letztere Element darin hat im Grunde erst die modernste Apologetik Nachdruck zu legen gelernt. Dazu kommt, daß sich die künstliche Entstehung jener Gesamtheit von Notizen, welche den Schein einer besonderen Treue der Erzählung wecken — nennen wir sie der Kürze halber das „historische Element“ der johanneischen Erzählung — ungleich leichter erklären läßt, wie die Entstehung seines idealisierenden Elementes. Die Aufgabe des johanneischen Evangeliums ist ja auf jeden Fall eine Geschichtserzählung, es berichtet von den Erfahrungen und Erlebnissen des fleischgewordenen Logos während der Periode seines menschenartigen Auftretens unter den Juden. Dieser Geschichte das Element des Anschaulichen, Sinnlichen, den Schein irdischer Realität Erweckende nicht ganz fehlen zu lassen, war das natürlichste, so zu sagen ganz instinktive Bedürfnis des Erzählers, der eine solche idealisierende Umdeutung der evangelischen Geschichte unternahm. Nichts wäre seinerseits leichter erklärlich, als daß er selbst, sogar ohne sich dessen sonderlich bewußt zu sein, dafür besorgt war — zumal er ja selbst seiner Erzählung die Form eines augenzeugenschaftlichen Berichtes, eines von einem eigenen Jünger Jesu abgestatteten Berichtes gab —, daß dieser Erzählung auch der Charakter sinnlicher Anschaulichkeit nicht fehle, was er denn durch Einstreuung von detaillierten Zügen der Art, wie die zusammengestellten, erreicht hätte. Dagegen wie einem wirklichen Augenzeugen der evangelischen Geschichte, wie wir sie aus den Synoptikern kennen, diese sich so völlig verwandeln, so vollständig ihren natürlichen, menschlichen Charakter verlieren konnte, wie es einem solchen möglich war im ganzen sich seiner ursprünglichen und nächsten Eindrücke so stark zu entschlagen, und diese Geschichte in der er selbst einmal gestanden hatte, in eine höhere Sphäre zu erheben, das wird sich niemals natürlich erklären lassen. Aber wir wollen für die richtige Auffassung des „historischen Elementes“ des johanneischen Evangeliums auf Betrachtungen dieser Art nicht einmal das Hauptgewicht legen, entscheidend soll für uns eine andere Betrachtung sein. Ueberblicken wir nämlich die ganze Reihe uns hier zur Prüfung vorliegender Notizen, so beweisen sie schon darum nichts für den augenzeugenschaftlichen Charakter des johanneischen Evangeliums, weil sie gerade, wenn wir sie für nichts anderes nehmen wollten wie für persönliche Reminiszenzen des Apostels Johannes, sie zu viel beweisen, nämlich mit dem Rest unseres Evangeliums in einem zu starken Kontrast stehen würden. So aufgefaßt und mit diesem Rest in Vergleichung gebracht, wäre das meiste davon in der Tat zu nichtig, zu leer, zu bedeutungslos. Wir könnten nur erstaunen, welchen Gebrauch der Apostel Johannes von seiner einstigen Augenzeugenschaft gemacht hätte. Während er sich



ihrer in den bedeutendsten Momenten der evangelischen Geschichte zu einem großen Teil so zu sagen gänzlich ent schlagen hätte, um diese Geschichte in ein höheres Licht zu heben, hätte er zugleich uns eine Menge von Notizen erhalten, der detailliertesten, aber gro ßenteils auch wieder für die Sache im Grunde gleichgültigsten Art. Dergleichen könnte, wenn es vom Apostel Johannes wäre, im Evangelium eigentlich nur den Zweck haben, den einstigen Verteidigern des Apostels auf das Werk Stoff zu geben, auf welchen sie sich berufen könnten. Das ist am augenfälligsten gerade bei derjenigen Klasse der von uns hier betrachteten Notizen, welche andererseits vor allem der Erzählung den Schein geben auf genauester Information zu beruhen, ich meine bei den Zeitangaben des Evangeliums. Nehmen wir an, es handle sich in diesen Fällen wirklich nur um zufällige, persönliche Reminiszenzen des Evangelisten, so muß man doch fragen: Was hat es denn überhaupt und nun gar für den Leser des johanneischen Evangeliums, für ein großes Interesse zu erfahren, daß es gerade um die zehnte Stunde, d. h. nach jüdischer, für unser Evangelium geltender Stundenzählung, etwa 4 Uhr nachmittags war, als die ersten, durch den Täufer Jesus zugeführten Jünger bei Jesus einkehrten, oder daß es Mittag war, als Jesus bei Sychar in Samarien am Jakobsbrunnen saß und die Samariterin auf ihn zukam, oder daß die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kapernaum gerade um 1 Uhr nachmittags erfolgte? Notizen dieser Art hätten gerade bei dem Gesamtcharakter unseres Evangeliums als Reminiszenzen aufgefaßt, nur dann Sinn, wenn sie stets in Momenten einträfen, von denen sich behaupten ließe, daß sie, wenn auch sonst gleichgültig, doch für den Apostel Johannes von besonderem persönlichen Interesse wären. Allein davon kann im allgemeinen dabei gar keine Rede sein, oder vielmehr, zufällig läßt sich gerade bei der ersten Stundenangabe dieser Art an so etwas denken, aber sonst gerade gar nicht. Unter den zwei ersten Jüngern nämlich, welche das Zeugnis des Johannes Jesus zuführt, befindet sich, wie wir wissen, wenn auch ungenannt, neben Andreas der Evangelist. Wenn also dessen erste Begegnung mit Jesus 1, 40 auf 4 Uhr nachmittags fixiert wird, so mag man sagen, daß diese Stunde dem Apostel Johannes eben unvergeßlich sei. Allein um diesen Gesichtspunkt für diesen Fall zu akzeptieren, müßte er überhaupt in allen oder wenigstens den meisten ähnlichen Fällen der Art im 4. Evangelium sich durchführen lassen. Allein eben das ist es, woran sonst nicht zu denken ist. Bei keinem einzigen der andern ziemlich zahlreichen Fälle besteht Anlaß ihn durch einen besonderen persönlichen Anteil des Johannes zu erklären. Also, wie sollen denn überhaupt diese Zeitangaben, wenn sie weiter nichts sein sollen wie Reminiszenzen des Apostels Johannes, vernünftigerweise erklärt werden? So betrachtet erscheinen sie als ganz seltsam gleichgültige, im Gedächtnis des Apostels, in welchem sonst so viel verloren gegangen, sitzen gebliebene Fragmente der evangelischen Geschichte. Aber eben dies drängt uns dazu, diese Zeit-

angaben ganz anders aufzufassen, sie vielmehr gerade auf ihre Bedeutung anzusehen, ob sie denn wirklich so gleichgültig sind, wie sie zunächst aussehen und nicht vielmehr in diesem anerkanntermaßen von Symbolik ganz durchtränkten Evangelium auch etwas bedeuten wollen. Und von einem Teil derselben ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß sie solche besondere symbolische Bedeutung haben. Z. B. wenn Jesus am Jakobsbrunnen nach 4, 6 um die Mittagstunde mit der Samariterin, die Wasser holt, zusammentrifft. An sich betrachtet ist die Zeitangabe in diesem Falle nicht einmal unbedenklich. Denn es ist aus klimatischen Gründen in jenen Ländern nicht eben Sitte, daß die Frauen zur Mittagszeit an den Brunnen gehen. Aber im Zusammenhang unseres Evangeliums ist die Angabe sehr sinnvoll. Sie ist vermutlich als Gegenstück zu 3, 2 gemeint. Dort nämlich, d. h. gerade in der letzten vor dem Gespräch mit der Samariterin vorausgegangenen, die Art der Aufnahme Jesu in der Welt betreffenden Episode, ist der halbgläubige Jude Nikodemus zu Jesus nachts (νυκτός) gekommen. Dagegen trifft die Samariterin als Repräsentantin der empfänglichen Gläubigen mit Jesus um die helle Tagesmitte zusammen. So haben auch manche andere der Zahlangaben des Evangelisten höheren Sinn, noch mehr mögen haben und es ist uns nur nicht mehr möglich, ihn zu ermitteln; noch andere mögen dastehen nur um der Erzählung den Schein genauester Erinnerung zu geben. Sind aber diese Angaben teils im Zusammenhang in dem sie stehen nicht ohne besondern, höhern Sinn, teils auch anders erklärbar, so fällt die Nötigung, sie wirklich aus persönlicher Erinnerung eines Zeugen der erzählten Geschichte abzuleiten, durchaus weg, was ja nur willkommen sein kann, da als nur zufällige Reminiszenzen aufgefaßt, sie im Grunde nur unsinnig erscheinen. Ganz ähnliche Betrachtungen ließen sich an die Ortsangaben knüpfen. Auch diese z. B., daß der Täufer anfangs bei einem am Jordan gelegenen Bethanien taufte, 1, 28, und später in Aenon bei Salim 3, 23 und dergleichen mehr, in ihrem allernächsten Sinn nur als topographische Notizen des gut unterrichteten Evangelisten aufgefaßt, stehen im Widerspruch mit dem Grundcharakter des Evangeliums und erscheinen so zu bedeutungslos. Auch sie haben ohne Zweifel mindestens zum Teil symbolische Bedeutung, so z. B., wenn wiederum das Gespräch Jesu mit der Samariterin nach 4, 5 f. bei einem Jakobsbrunnen auf dem Felde das nach Gen. 33, 19. 48, 22, Jos. 24, 32 Jakob dem Joseph geschenkt habe, in der Nähe der samaritanischen Stadt Sychar stattgefunden haben soll. Ohne Zweifel ist es der Evangelist, der hier die Erzählung des Penta-teuchs benutzt um das Gespräch wenigstens auf einer Stätte in Samarien stattfinden zu lassen, an der alte heilige Erinnerungen haften. Mit diesen Ortsangaben hat es überdies eine eigne Bewandnis. Bei ihnen ist anders als bei jenen Zeitangaben zum Teil eine direkte Kontrolle möglich, nämlich aus unserer sonstigen Kenntnis der Geographie Palästinas. In dieser Hinsicht haben die Ortsangaben des 4. Evange-

liums mancherlei Bedenken unterlegen. Wir finden darin manchen Ort Judäas, Galiläas und Samarias genannt, von dem die Synoptiker schweigen. In Judäa Bethanien am Jordan, Ephraim in der Wüste bei Jerusalem, Aenon bei Salem; in Galiläa Kana; in Samarien Sychar. Fast bei allen diesen Orten hat ihre Identifikation Schwierigkeiten gemacht. Es steht nach neueren Untersuchungen allerdings damit nicht so schlimm wie man früher bisweilen gemeint hat, indem man zur Annahme geneigt war, hier eine fast durchgängig phantastische Geographie Palästinas vor sich zu haben. Vielmehr scheint wirklich der Verfasser des Evangeliums nicht ohne jede Ortskenntnis in Palästina gewesen zu sein. Aber aufs Reine ist dieser Punkt noch keineswegs gebracht. Orte wie Bethanien am Jordan, Sychar in Samarien, kann man noch keineswegs für sicher nachgewiesen halten. Doch ist dieser ganze Gesichtspunkt überhaupt ein untergeordneter. Alle Ortsangaben des Evangeliums könnten richtig sein, und es wäre damit natürlich doch noch nicht bewiesen, daß sie sich nicht anders auffassen ließen, denn als auf persönlicher Erinnerung eines Apostels beruhend. Von geringerer Bedeutung jedenfalls noch wie schon die Ortsangaben wäre, für die Begründung der Annahme, daß das 4. Evangelium Spuren eines augenzeugenschaftlichen Berichtes trage, endlich die Gruppe von einzelnen Notizen, welche die Tradition der Synoptiker erweitern und bereichern. Auch hier kommt manches vor, das ähnlich, wie die Zeitangaben, wenn es aus dem Quell persönlicher Erinnerung des Evangelisten stammen soll, in den Grundcharakter des Evangeliums so wenig paßt, und dazu gerade durch seine auffallend ins Detail der Geschichte sich verlierende Art so unverhältnismäßig ist, daß es gerade dadurch den wirklich historischen Charakter des Evangeliums nur verdächtigen kann. Z. B. wenn wir, wie schon gesagt, in der Passionsgeschichte gelegentlich erfahren, daß der Knecht des Hohenpriesters, dem bei der Verhaftung Jesu das Ohr abgehauen wurde, Malchus hieß. Im allgemeinen kann man sagen, daß gerade die dem johanneischen Evangelium eigentümlichen einzelnen Notizen über Personen und Dinge der evangelischen Geschichte keineswegs den Eindruck machen aus persönlicher Erinnerung zu stammen. Dies gilt ganz besonders von den Gestalten, welche der Evangelist neben Jesus auftreten läßt und die zum Teil neu sind. Gerade diese neuen Figuren, wie Nikodemus, die Samariterin, Lazarus sind blasse Schatten, die, wie namentlich Nikodemus und die Samariterin, durchaus nicht den Eindruck machen noch etwas anderes zu sein, als was sie im Evangelium bedeuten: Nikodemus, der sich über den Halbglauben zu erheben unfähige Unglaube der Juden, die Samariterin die Empfänglichkeit des Glaubens. Bei der letzteren trägt, was über ihr sittenloses Vorleben berichtet ist, vollends nur dazu bei sie als eine allegorische Figur zur Darstellung samaritanischen Wesens erscheinen zu lassen.

Wenn Nikodemus Jesus gar nicht versteht, so ist das im Evangelium

erklärt, da ihm die Geburt von oben her fehlt. Allein wie steht es mit den Mißverständnissen der Worte Jesu durch die Apostel, denen doch der Evangelist das  $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\kappa\alpha\iota$  jedenfalls zuspricht? Inwiefern denkt der Evangelist auch vor Jesu Tod die Apostel auf einem höheren Standpunkt stehend als die gläubigen Juden 2, 23. 12, 42 und Nikodemus 3, 2? Er wird sie wohl in Hinsicht auf Erkenntnis nicht höher gedacht haben, aber frei von Menschenfurcht (12, 42) und insofern doch von der wahren, nur von oben her Geborenen möglichen  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  erfüllt.

Die im Evangelium genannten Apostel<sup>1)</sup> sind Andreas, Petrus, Philipp, Thomas, der andere Judas (14, 22) und Judas Ischariot (vgl. überhaupt die genaueren Angaben bei Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 469 f.), indirekt auch Johannes und Jakobus Zebedäus 21, 2<sup>2)</sup>. Ganz besonders bezeichnend aber für die Ferne aus der unser Evangelium seine Geschichte der Apostel erzählt, ist die Charakterisierung der Apostel darin. Manche von ihnen treten überhaupt erst aus dem Apostelkatalog hervor. Aber keine einzige dieser Gestalten, namentlich nicht die besonders bedachten, Philipp und Thomas, ist etwas anderes als ein Typus. Die einzige wirklich menschliche, mit lebensvollen Zügen ausgestattete Gestalt, die im johanneischen Evangelium auftritt, ist Petrus, und eben das ist höchst charakteristisch. Denn ihn freilich hat unser Evangelist nicht erfunden, sondern hier hält er sich an die Tradition.

Philippus kommt vor 1, 44 ff., 6, 5 ff., 12, 21 f., 14, 8 f. Er tritt jedenfalls viel stärker hervor als bei den Synoptikern, welche ihn ganz im Schatten lassen. Er ist jedenfalls, so wie er im 4. Evangelium dasteht ein Geschöpf des Evangelisten, dessen Teilnahme ihm daher auch gar nicht zu wahren Leben verhelfen kann. Höchst charakteristisch tritt bei Gestalten der Art die Abhängigkeit des Evangelisten von seiner eigenen Tradition hervor. Nikodemus ist für ihn wegen

<sup>1)</sup> Ueber die Charakteristik der Apostel im Joh.-Evangelium s. Baur, Kanonische Evangelien S. 325 ff., der aber die Sache falsch (ebenso wie das Verhältnis, das dem Johannes zu Petrus gegeben wird) aus der über den „Judaismus“ sich erhebenden Tendenz des Evangeliums ableitet. Ueber die Darstellung der Jünger im Evangelium und die Ausnahmestellung des Johannes s. Späth in Hilgenfelds Zeitschrift S. 196 f. S. 204 f. Ueber das Verhältnis der Begriffe der „zwölf Apostel“ und der „Jünger“ bei Johannes vgl. namentlich Jülicher, a. a. O. S. 326 f. Die „Zwölf“ erwähnt 6, 67 ff. vgl. auch 20, 24, „Apostel“ unter dieser Bezeichnung sogar nur 13, 16 vgl. Zahn Einleitung in das N. T. II, 479.

<sup>2)</sup> Nicht Johannes, sondern Jakobus sein Bruder ist der Verfasser des Evangeliums Kap. 1—20, während Johannes nur Kap. 21 als Anhang hinzugefügt hat. So P. Cassel, Das Evangelium der Söhne Zebedäi, 1870. Die Hochzeit zu Kana, 1883 S. 49 ff., mir nur bekannt aus Th. Zahns Zitat, Einleitung in das Neue Testament II, 480. Zahn selbst ist in seiner Behandlung des Selbstzeugnisses des 4. Evangeliums (a. a. O. S. 466 ff.) wenigstens auf dem Wege zu dieser Hypothese (besonders S. 471 bei Auslegung von 18, 15 ff.), doch hält er für sich nur soviel davon fest, daß er ein absichtliches Schweigen des Evangelisten bei 1, 35 ff. 13, 23. 21, 2 nicht nur von Johannes, sondern auch von Jakobus zwischen den Zeilen liest im Uebrigen bei Johannes, als dem Verfasser des Evangeliums bleibend.



3, 1 ein für allemal der Mann der „früher“ oder bei Nacht zu Jesus gekommen war. Judas Ischarioth (wegen 6, 71) in der Regel der Sohn Simons des Ischariothen (13, 2. 26) und so Philippus wegen 1, 45 auch, wo dieses ganz gleichgültig ist, der Mann aus Bethsaida in Galiläa (12, 21). Diese eigenen Figuren des Evangelisten führen darin auch seine Etikette. Der „Philippus“ des 4. Evangeliums hat keinen Charakter. Ganz anders Petrus, den wie gesagt, der Evangelist eben nicht erfindet. Es kann auffallen, daß Philippus in der sonst für das 4. Evangelium so charakteristischen Gesellschaft 21, 2 fehlt, wo der Evangelist sogar seinen Nathanael nicht vergißt. Woher nun das besondere Interesse des 4. Evangeliums an Philippus? Setzt er etwa schon die Verwechslung des Apostels und des Evangelisten, die bei Polykrates von Ephesus (bei Eus. KG. V, 24, 2) vorliegt, voraus? Allein auch bei Papias, dessen Apostelreihe Eus. KG. III, 39, 4 überhaupt auffallende Beziehungen zum 4. Evangelium hat, tritt Philippus a. a. O. auffallend hervor und er scheint von jener Verwechslung noch frei. Schon Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 211, erklärt die besondere Berücksichtigung des Philippus damit, daß er „der zweite kleinasiatische Apostel“ war. (Siehe auch Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 207.) Setzt das Evangelium schon die Versetzung des Apostels Philippus nach Hierapolis voraus und wie steht es überhaupt mit dieser? Nach Weitzel, Theologische Studien und Kritik 1849 S. 585, erscheint Philippus im Zusammenhang der angeblich besonders intimen und individuell-lebendigen Charakteristiken der Apostel im 4. Evangelium als „nach außen zum Vermittler besonders geeignet“ unter den Aposteln. Lohnte das aber das Gedächtnis? Nach Stölten, Jahrbücher für protestantische Theologie 1891 S. 150 f., liegt schon im 4. Evangelium die Vermischung der Gestalten des obskuren Apostels der Synoptiker und des aus der Apostelgeschichte bekannten Evangelisten Philippus vor. Die erste unzweideutige Spur der Vermischung findet sich insbesondere 12, 21 (S. 151 f.). Mit Hülfe der Tradition vom Evangelisten wird der Apostel Philippus im 4. Evangelium ein Lieblingsjünger Jesu. Gar der neue Jünger, mit welchem er den Apostelkreis vermehrt, der rätselhafte Nathanael der 1, 46—52 auftaucht und später nur noch 21, 2 genannt und nur genannt wird, ist ein blutloser Schatten, der in so mysteriöser Weise eingeführt wird, daß man förmlich dazu gedrängt wird, unter diesem Namen eine Allegorie zu suchen. Auffallend ist die Uebereinstimmung der im Joh.-Evangelium hervortretenden Apostelreihe mit der des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 4. Insbesondere wenn Nathanael, wie man vermutet hat, Matthäus sein sollte, würde die Reihe des Papias vollkommen gedeckt sein (wenn Jakobus der Zebedäus sein sollte). Auf seiten des Evangeliums schießt nur der andere Judas über. Auf die Verwandtschaft beider Reihen macht auch Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 502 aufmerksam. Die gewöhnliche Meinung, es stecke der sonst unter dem Namen Bartholomäus bekannte, im übrigen völlig

obskure Apostel dahinter, hat nur den gar zu dünnen Grund für sich, daß Bartholomäus in den synoptischen Apostelverzeichnissen neben Philippus, der Joh. 1, 45 f. den Nathanael bei Jesus einführt, zu stehen pflegt und macht übrigens den ganzen Passus über Nathanael wiederum zu einem im 4. Evangelium unbegreiflich sinnlosen. Wie kommt der Evangelist zu dieser rätselhaft andeutenden Einschaltung über Nathanael, wenn es sich dabei nur um einen sonst gänzlich unbekannten Apostel handelt, von dem auch das 4. Evangelium nichts weiter zu melden hat, da es ja seinen Nathanael bei einer einzigen späteren Gelegenheit wieder einmal eben nur mit andern einfach nennt?

Joh. 1, 46 ist das Nathanaelrätsel ein doppeltes: nicht nur ist die Identität des johanneischen Nathanael mit einem der uns sonst bekannten Zwölfjünger fraglich, sondern auch die Motive der Auszeichnung sind undurchsichtig, die diese Figur im 4. Evangelium erfährt. Selbst zugestanden „Nathanael“ wäre auf Grund besonderer „historischer Kunde“ des 4. Evangelisten die sonst unter dem Namen des Bartolomäus bekannte Apostelgestalt — was ist damit gewonnen zur Erklärung des Kontrasts, in dem diese Gestalt im 4. Evangelium hervorragt und in der sonstigen Tradition vollkommen obskur bleibt? So wie die Dinge liegen, muß man beiden Möglichkeiten vollkommen gleiche Ansprüche zugestehen. Mag der 4. Evangelist unter dem Namen Nathanael einen der Zwölfapostel und zwar Bartolomäus meinen, — daß er diesem Apostel den sonst unbekannten Namen Nathanael gibt, das kann bei der Behandlung, die er dieser Gestalt in seinem Evangelium zu teil werden läßt, ebenso gut ganz und ausschließlich auf seinem besonderen Interesse an der Figur oder den besonderen Zwecken seiner Erzählung beruhen, als auf diesen Zwecken und irgendwelchen besonderen, authentischen Kunde, welche dem 4. Evangelisten über Nathanael-Bartholomäus zugeflossen wäre. Gerade von dieser Gestalt des Nathanael ist der allegorische Sinn geradezu handgreiflich, wie man sich denn vielfach bemüht hat, denselben zu finden. Manche Ausleger haben den Apostel Johannes selbst darunter gesucht. Für uns muß diese Vermutung, die sonst mancherlei Ansprechendes hat, schon wegen unserer Ansicht über die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs von Kap. 21 mit dem Evangelium wegfallen. Denn 21, 2 wird Nathanael neben den Söhnen des Zebedäus genannt, also vom Apostel Johannes bestimmt unterschieden. Es fehlt auch sonst nicht an Bedenken gegen diese Identifikation, und so finden wir die gewöhnliche Meinung, welche den Apostel Johannes bei der Apostelberufung unseres Evangeliums vielmehr unter dem ungenannt bleibenden der zwei ersten Jesus zugeführten Jünger sucht, weit wahrscheinlicher. Es sind aber auch noch andere mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen über Nathanael aufgestellt worden. Die bei weitem wahrscheinlichste darunter ist, daß der Apostel Paulus und seine Berufung zum Apostel damit symbolisch dargestellt werden soll.

Die Namen der Figuren im Evangelium erscheinen mehrfach sinnreich, nicht nur Nathanael 1, 46 ff., sondern auch andere. Nach Nestle, in Hilgenfelds Zeitschrift 1897 S. 149 ist Kaiphas wegen der Bedeutung seines Namens Prophet (11, 32), Thomas, Zweifler, weil er der λεγόμενος δίδυμος ist (20, 24).

Mit Recht macht Baur darauf aufmerksam, daß die Apostel im Evangelium nie so genannt werden (Kanonische Evangelien S. 327). Wie zum schroffsten Ausdruck der Tatsache, daß auch die Apostel Jesu vor seinem Tode unfähig sind, ihn zu fassen, läßt er die Abschiedsrede Jesu sich schließlich von ihnen stillschweigend (17, 1) wegwenden und in ein Zwiegespräch Jesu und Gott ausgehen. Die im Evangelium genannten Apostel, siehe bei Hilgenfeld, Die Evangelien S. 329 Anm.

Ein Beispiel der gewöhnlichen Ueberschätzung der Lebendigkeit der Charakteristik der Apostel im 4. Evangelium, siehe bei Weitzel, Theologische Studien und Kritik 1849 S. 584 ff. „Ueberall sieht bei diesen Hergängen im Innern des Jüngerkreises ein Charakterbild von jedem Hervorragenderen unter den Zwölfen heraus“ (S. 585). Nach Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien S. 218 ff., sollen die Zwölf, da sie nur zweimal erwähnt werden (6, 67 ff., 20, 24) im 4. Evangelium auffallend zurücktreten. Auffallend freilich wäre dieses, wenn es wirklich in so starkem Maße geschähe, daß der Evangelist die Apostel beim letzten Mahl 13, 1 ff. nicht allein anwesend denkt; und wirklich nimmt Uechtritz an, daß die Jesu 13, 1. 18 einen weiteren Kreis als die Zwölf bezeichnet (S. 220 f.). Die ganze Erörterung ist Uechtritz nur durch seine Hypothese über die Herkunft des 4. Evangeliums aufgedrängt, laut welcher der Lieblingsjünger, der beim letzten Mahle mitsitzt, kein Apostel sein würde, gehört aber zu den schwächsten und gewaltsamsten Erörterungen des Uechtrizschen Werks. — Uechtritz übersieht, wie ganz im Gegenteil das besondere Ansehen der Zwölf für den 4. Evangelisten so fest steht, daß es sich für ihn wohl ganz von selbst versteht, daß die ἰδιαι 13, 1 nur die Zwölf sind. Seit 6, 67 ff. sind sie in der Tat allein die ἰδιαι Jesu. Kein das Evangelium verstehender Leser „vermißt“ (mit Uechtritz S. 220) die „Erwähnung“ der Zwölf bei 13, 1 die ja auch allein in der ganzen folgenden Erzählung hervortreten (bis auf den problematischen Lieblingsjünger 13, 23). Besonders tief und direkt mit den Juden werden die Apostel in Hinsicht auf ihr Fassungsvermögen zusammengestellt 13, 33.

Bei der eigentümlichen Art, wie der Evangelist die wenigen von ihm gelegentlich bei Namen genannten Apostel aus dem Schoß der Tradition, die er voraussetzt und als seinen Stoff bearbeitet, müssen ihn diese Figuren natürlich besonders interessieren, da er doch mit seinem Evangelium eben daran ist, sich selbst ihrem Dasein einzuverleiben. Aber er beweist ihnen dieses Interesse durch nichts mehr als durch die große Freiheit mit der er sie für die Zwecke seiner Erzählung be-

handelt. Er übersieht sie (die Apostel) als Bestandteil des Stoffs, den er in seinem Gedicht bearbeitet nicht, zieht sie im Gegenteil sehr absichtlich hervor, aber doch nur um ihnen allen eine Freiheit der Behandlung zuteil werden zu lassen, die kaum weniger groß ist als die, welche er sich bei dem Einen darunter nimmt, mit dem er sich selbst identifiziert. Denn was diese größer ist, beschränkt sich im Grunde in der Hauptsache darauf, daß er diesen Johannes nicht nennt. Dadurch insbesondere wahrt sich der Evangelist die ihm bei diesem Punkte vorzüglich wünschenswerte Freiheit. So paradox es scheint, daß er seinem Hauptapostel dieselbe Behandlung in seinem Evangelium zuteil werden läßt, wie denen, die er darin gar nicht braucht und übergeht, so läßt sich doch dieses Verhalten gar wohl begreifen. Diejenigen Apostel, die der Evangelist gar nicht braucht, und derjenige, den er nur zu sehr braucht, verfallen in seinem Evangelium demselben Lose des Ungenanntbleibens. Das ist sehr sinnreich. Ungenannt bleiben im Evangelium die Apostel, die der Verfasser gar nicht braucht und der, welchen er vor allem braucht.

In der Hauptsache ganz richtig, faßt Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 528 f., die besondere Bedeutung, welche im 4. Evangelium die Jünger Christi als die ersten Zeugen und Vermittler der im Buche geschilderten Selbstoffenbarung des Logos haben und läßt damit auch „zusammenhängen, daß uns der 4. Evangelist wie kein anderer, Charakterbilder aus dem engeren und weiteren Jüngerkreis gibt“ (S. 529), dgl. nun Zahn sofort einige zusammenstellt S. 529 f. *Ἐκλέγεσθαι* scheint im Evangelium ein Terminus solennis mit dem auf die Wahl der Zwölf zurückgewiesen wird (6, 70, aber auch 13, 18, 15, 16, 19), was v. Uechtritz zwar bestritten hat, aber Zahn gegen ihn mit Recht aufrecht erhält.

Soviel über den Umfang des „Jüngerbegriffs“ des 4. Evangeliums, insbesondere sein Verhältnis zum Apostelbegriff darin (inwiefern sich beide Begriffe decken oder nicht).

Zu den Auslegern, welche die Auseinanderhaltung des Jünger- und des Apostelbegriffs im 4. Evangelium am weitesten verfolgen zu können meinen und z. B. beim letzten Mahle Jesu anwesende „Jünger“ (trotz den Synoptikern) mit den Aposteln nicht identifizieren, gehört insbesondere auch Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 2 S. 326 f. 3. Aufl., der die Frage im Zusammenhang mit seiner Deutung des „Selbstzeugnisses“ des 4. Evangelisten über seinen Verfasser behandelt. Allein Jülicher vermag seine Grundannahmen gegen das Evangelium nur mit Gewalt durchzuführen. Die Schwierigkeiten, die aus diesen Grundannahmen der Deutung des Evangeliums erwachsen, lassen sich besonders aus Anlaß von Joh. 13, 5 τῶν μαθητῶν zusammenstellen. Gegen Jülicher glaube ich aufrechterhalten zu können, daß in gewissen Partien des 4. Evangeliums, insbesondere in der Passionsgeschichte um der Synoptiker willen nur die Zwölf bezeichnet sind. Jülicher widersprechende Ansicht hängt vielleicht nur an einer Verkennung des Interesses,



das der 4. Evangelist allerdings daran hat, sich unter die zwölf Apostel zu stecken, als der Auserlesene dieser Auserlesenen.

Die Künstlichkeit der Geschichtserzählung dieses Evangeliums beweist aber auch die starke Herrschaft der Dreizahl Kap. 1, 19 bis 35. 40. 21, die drei Passah 2, 23. 6, 4. 13, 1, je drei Wunder in Galiläa 2, 1. 4, 54. 6, 1 ff. und in Judäa 5, 1. 9, 1 ff., 11, 1 ff., ferner 18, 13. 24, 28. 18, 38. 19, 4. 15. 26. 28, 30, endlich 20, 14. 19. 26, auch 21, 14. Mit dieser Wiederkehr der Dreizahl befaßt sich Keim, Geschichte Jesu von Nazareth I, 115 f. — Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 310. — Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament S. 451, wo jedoch S. 451 f. anerkannt, daß diese nicht ganz streng durchzuführen ist. — Die Gliederung des Evangeliums nach einer konsequent durchgeführten Zahlensymbolik, insbesondere durchgängiges Beherrschtsein der Geschichtserzählung in ihren Hauptepochen von der Dreizahl suchte schon nachzuweisen Köstlin, Theologische Jahrbücher 1851 S. 194 ff. Diese Nachweise findet Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874 S. 17 ff. übertrieben, aber auch er gibt die Herrschaft der Dreizahl in der Geschichtserzählung des Evangeliums zu. „Es ist der unwillkürliche Rhythmus des Gedankens, der sich darin ausspricht . . . Einem jüdischen Geiste lag es vom Alten Testament her nahe, rhythmisch zu denken und zu schreiben und den Stoff zu ordnen.

Der große Charakter der Ruhe und Beschaulichkeit, den das Evangelium macht, hängt an der großen Ferne und Höhe, aus der der Verfasser die evangelische Geschichte betrachtet. In dieser Hinsicht auf die Anschaulichkeit und Detaillierung seiner Erzählung fällt auf, daß der Evangelist nirgends detaillierter und anschaulicher in seinen Angaben ist, als wo er ganz auf eigenen Füßen steht, von den Synoptikern ganz verlassen ist, (vgl. die Angaben 1, 28. 40).

Künstlerische Willkür der Geschichtserzählung behaupten Keim, Geschichte Jesu von Nazareth I, 122 ff. und vor ihm schon Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang Berlin 1867 S. 374 f. Scholten meint, wenn man das Beginnen des Verfassers, eine „Wahrheit, der er Eingang zu verschaffen sucht, in die Form eines historischen Dramas einzukleiden, Betrug nenne, dann breche man gleichfalls den Stab über jeden historischen Roman, worin die Taten und Reden der Personen nicht dazu dienen, die Geschichte zu bereichern, sondern den Geist einer bestimmten historischen Person oder einer gewissen Zeit klarzustellen.“ — Der Unterschied, den aber Scholten hier ganz übersieht, ist die Freiheit, in welcher einem Kunstwerk das Subjekt seines Betrachters läßt und lassen will, weil es selbst in höchster Willenlosigkeit geschaffen ist. Daß dies nicht der Fall des 4. Evangelisten ist, daß er die Absicht hat auf den Glauben seiner Leser oder überhaupt eines Kreises zu wirken, zeigt schon 20, 30.

Für die Art wie der Verfasser sein Phantasiebild von der evangelischen Geschichte unmittelbar mit dieser zusammenfließen läßt, sind

nicht bloß die Stellen charakteristisch, wo der Evangelist seine allgemeinen Gedanken mit der Rede Jesu in einer einzelnen Situation vollständig zusammenfließen läßt, wie 3, 16 ff., 12, 44 ff., sondern auch diejenigen, wo er gewisse Worte Jesu als schon gesprochen behandelt, die Jesus in seinem Evangelium noch nicht gesprochen hat aber doch ganz gut darin gesprochen haben könnte, wie 6, 36. 10, 26. 14, 2.

Für die Kunst der Erzählung des Verfassers ist auch sehr bezeichnend, der Gebrauch der Namen Παῖς und κύριος. Der Gebrauch von Παῖς als Anrede auf Jesu beginnt 1, 39. Erst von c. 13 trifft in den Anreden der Jünger häufiger κύριος ein. Dagegen vermeidet der Evangelist selbst durchaus in der Erzählung, in welcher er sich stets des historischen Namens Jesus bedient, ὁ κύριος. Wo er es hat 6, 23. 11, 2. 20, 18 ist er eben nicht einfach Erzähler, sondern unterscheidet sich selbst als Erläuterer seiner Erzählung von dieser. Alle diese Stellen sind erläuternde Rückblicke auf seine Erzählung. Eben deshalb kann ὁ κύριος 4, 1 nicht ursprünglich sein und hat Tischendorf mit Recht daselbst ὁ Ἰησοῦς wieder hergestellt. — Dagegen die Anrede κύριε bei Personen wie die Samariterin (4, 11) und beim königlichen Beamten (4, 49) beim Kranken 5, 7 auch wieder sehr kunstvoll. Diese suchen in Jesus nicht wie die Jünger den Rabbi. In diesem künstlichen Sinne wird auch Philippus κύριε angeredet 12, 21. „Während die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die meisten, sozusagen polemisch.“ (Strauß, Leben Jesu I, 708.) Strauß meint hier die bei den Synoptikern stehenden Schlußformeln, daß Jesu Ruf weit und breit erschollen sei, daß das Volk ihn und seine Taten angestaunt habe u. dgl. im Gegensatze zu den entsprechenden Schlußformeln des Johannes, welche gewöhnlich die Feindschaft gegen Jesus hervorheben. — Endlich noch einen charakteristischen Zug: „Den Schein eines Lichtmeeres hat der Letzte unserer Evangelisten nur dadurch erzeugt, daß er seinen Lichtpunkt immer wieder und nur ihn aufträgt“. (Br. Bauer, Christus und die Caesaren, Berlin 1877, S. 365).

## 6. Die schriftstellerische Form des 4. Evangeliums.

H. Delff, Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth, Leipzig 1889, S. 113 (der 6, 1—29. 59 und damit ein Passah in Galiläa als Interpolation streicht) bemißt die Gesamtdauer der Wirksamkeit Jesu auf zweieinhalb bis drei Jahre. Jesus ist „dreimal von Galiläa zu längerem Aufenthalt nach Jerusalem gekommen, die beiden ersten Male (2, 13. 5, 1) zu zwei aufeinanderfolgenden Osterfesten, das dritte Mal (7, 2) zu dem dem 2. Ostern folgenden Laubhüttenfest“. Ostern darauf ist er in Jerusalem hingerichtet worden. — „Kein Evangelium ist so chronologisch angelegt wie dieses“ u. s. w. (Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874, S. 139 und S. 167 f.: „Im Einzelnen das Ganze, im Anfang das Ende zu schauen und zu

zeigen, das ist die Art des 4. Evangelisten“ (S. 167) und so sähe er schon in der Opposition, welche der vermeintliche Sabbathbruch Jesu 5, 16 hervorgerufen, „die Mordgesinnung, welche im Todesurteil sich dann heraussetzte“ (S. 167). Aber „damit höre das Einzelne nicht auf ein Einzelnes, und der Anfang nicht auf ein Anfang zu sein“ (S. 167) usw. „Kein Evangelium ist so dramatisch angelegt wie das vierte; keines schildert uns so wie dieses das große Drama des Lebens Jesu“ (S. 168). — Gegen diese apologetischen Fäseleien von einem auch im 4. Evangelium angeblich zu verfolgenden Fortschritt des Konflikts Jesu mit den Juden legt schon ein Wort wie 3, 19 Protest ein. Dieses nur aus einer Ferne gesprochene Wort, welches keinen Unterschied des Anfangs und des Endes des Konflikts Jesu kennt, und schon im Anfang das Urteil über das Ganze spricht, schließt natürlich auch die Unterscheidungen der Apologeten aus. Wenn Luthardt I, 386 meint, es sei alles mit den Worten gesagt: Entschieden sei das Verhalten der Menschen gegen Jesus, „obwohl Jesus am Anfang seiner Tätigkeit steht. Denn der Anfang entschied über das Gesamtverhalten Israels und damit der Menschen gegen ihn“, so ist das Problem natürlich nur umschrieben. — Unsinn gibt über die Frage auch Weiß, Einleitung § 51, 7 S. 608 f. — Eine Art von Fortschritt sucht auch Weizsäcker, Evangelien-Geschichte S. 259. 269 f. zu konstruieren. Der Fortschritt ist aber nur scheinbar, mehr dialektisch als historisch. Der Konflikt ist bei Johannes gleich da, nur bedarf der Evangelist retardierender Momente zu seiner Darstellung. Daher Samaria und Galiläa.

Man kann, wie wir sahen, sagen, daß das ganze johanneische Evangelium nichts anderes ist als eine verbreiterte Leidensgeschichte, daß es die ganze Wirksamkeit Jesu in dieses Licht stellt, eigentlich für nichts anderes darin Interesse hat, als für die judäische Schlußkatastrophe. Daher es so gut wie die ganze Geschichte nach Judäa und Jerusalem verlegt. Am prägnantesten spricht sich die Bedeutung der Passion im johanneischen Evangelium aus in der Bezeichnung ihres Augenblicks als der „Stunde“. Allein zu dieser „Stunde“ kann der Evangelist den Rest der evangelischen Geschichte nicht so ohne alle Beziehung lassen, wie dies bei den Synoptikern der Fall ist, bei denen nur die, über dies relativ spät eintretenden Voraussagen den einzigen dünnen Verbindungsfaden bilden. Er gibt daher der ganzen evangelischen Geschichte die Farbe der Leidensgeschichte, woraus nun die Aufgabe entsteht, es zu erklären, warum die Hauptsache darin doch nur eine einzelne Stunde ist, wie zwar, worauf es hinausging, stets da war, aber doch nur in einem bestimmten Moment vollkommen sichtbar hervortrat, d. h. zu erklären, wann „die Stunde gekommen“ und wann „noch nicht“ (2, 4. 12, 23). Allerdings setzt man neuerdings gewöhnlich Selbstoffenbarung Jesu und Leidensgeschichte im Evangelium einander gegenüber, man mag (wie Weiß, Einleitung § 51, 5 S. 601, Kap. 13—17 noch zur Selbstoffenbarung rechnen oder die Leidens-

geschichte schon bei Kap. 13 anfangen. Allein wenn doch das Leiden Christi als  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  Χριστοῦ die höchste Selbstoffenbarung ist, so ist überhaupt dieser Gegensatz bedenklich. Daß die wesentliche Leidensgeschichte überhaupt aus dem vorhergehenden Rest des Evangeliums so stark hervortritt, hängt weniger an der Absicht des Evangelisten, als daran, daß er in diesem Stück zur Ueberlieferung anders steht als früher, hier mehr an diese gebunden ist.

Dem 4. Evangelium eignet eine besonders zweideutige Form zu, nicht nur dadurch, daß es zunächst wie eine Erzählung erscheinend, doch auch wiederum das Ansehen einer Predigt hat. Das ist nur eine sehr flache Auffassung der hier vorliegenden Zweideutigkeit. Diese liegt viel tiefer. Auf seinen Inhalt betrachtet erscheint das 4. Evangelium sofern es erzählend sein will, als ein Gedicht. Aber ein solches ist es doch wiederum nicht ausschließlich. In gewissem Sinne ist es sogar eher seiner literarischen Form nach das reine Gegenteil eines Gedichts, nämlich eine Lehrschrift, und hat als solche eine besondere Tendenz. Es will durchaus nicht allein durch sich selbst, d. h. durch die reine schriftstellerische Form seines Inhalts als Gedicht wirken, sondern es verfolgt durch seine Darstellung einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck, den religiösen Zweck, den Jesus-Glauben zu fördern (was allerdings in den 2 Anreden 19, 35. 20, 31 am unmittelbarsten hervortritt). An eben dieser Zweideutigkeit der Grundform dieses Evangeliums hängt es aber, daß das Selbstzeugnis seines Verfassers in seinem Organismus eine so hervortretende und seltsame Bedeutsamkeit erhält. Auch der Verfasser ist wohl Dichter, aber doch eben auch nicht nur dieses. Da er aber mit seinem Gedicht etwas will, sieht er sich in ihm dazu gedrängt, sich über sich selbst auszuweisen. Diesem Drang fügt er sich begrifflicherweise nur widerwillig, und er sucht nach Möglichkeit sein Ziel, oder sich selbst bei dessen Erreichung, zu verhüllen, was er eben damit tut, daß er zwar das Unvermeidliche nicht unterläßt, und an gewissen Stellen seines Werks zu diesem selbst mit seiner Person herantritt, aber doch andererseits diese Person ganz in das Werk hineinsteckt und in gewissem Sinne doch auch wieder bemüht ist, hinter und in seinem Werk zu verschwinden. Er ist Dichter, aber gegen den Inhalt seines Gedichts nicht gleichgültig genug um ihn der Beglaubigung durch die Person des Dichters ganz entraten zu lassen, diesen Inhalt ganz der ihm aufgeprägten Form zu überlassen.

Th. Zahn ist auf die Auskunft geraten, der 1. Joh.-Brief und das 4. Evangelium seinem Publikum als zwei Rundschreiben des an die kleinasiatische Kirche, als ihr „Vater“ sich wendenden Apostels Johannes plausibel zu machen (Einleitung in das Neue Testament II, 478. 567 f. 2. Auflage. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons VI, 177 ff.) und dabei auf den Einfall, den Beweis für eine solche Auffassung der Form des Evangeliums ganz auf die zwei darin vor-



kommenden Anreden an die Leser 19, 35. 20, 30 zu stellen (s. besonders Forschungen a. a. O. S. 181). Für verständige Menschen hat er nur bewiesen, daß 19, 35. 20, 30, so wenig diese Stellen im ganzen des Evangeliums zu übersehen sind, zur Aufhellung der Form des Evangeliums nicht ausreichen. Wer die Form des Joh.-Evangeliums versteht, hat daran auch die Möglichkeit, dieses Evangelium von den drei andern zu unterscheiden, am leichtesten und zunächst (was sich aus Gründen der in gewissem Betracht bestehenden besonders nahen Verwandtschaft dieser zwei Evangelien erklärt) viertes und drittes Evangelium, Johannes und Lukas. Und nur weil Harnack in seinem jüngsten Aufsatz über „Die Evangelien“ im 151. Bande der preussischen Jahrbücher (Februar 1904) S. 209 ff., zwar den Schein sich gibt, als ob er etwas über die Form der Evangelien lehren und aufhellen wolle, in Wahrheit aber diesem Ziele nur entgegen, in ihm entgegengesetzter Richtung arbeitet, ist er allerdings nicht in der Lage, das Rätsel der Evangelien mit der Aufdeckung ihrer Form zu lösen. Lukas und Johannes erscheinen bei ihm, so zusammengekettet wie er sie als Evangelisten erscheinen läßt, in der Tat ununterscheidbar, was sie aber doch, sobald sie ernstlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Form betrachtet werden, augenscheinlich nicht sind. Ein mit Rücksicht auf die historische Grundform des Evangeliums höchst auffallender Punkt sind auf jeden Fall die zwei darin auftauchenden Anreden (19, 35. 20, 31), die dem Buch eher das Aussehen einer Predigt geben. Doch ist das auffallende der Sache von T. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 466 f. auf jeden Fall übertrieben und für seine apologetischen Zwecke mit dem Evangelium mißbraucht. Alles Pressen der unmittelbar vorliegenden Anrede von Zahns Seite schließt natürlich noch nicht die Möglichkeit, sie ideal zu verstehen, aus. Ihm sind gerade die „Leser“ des Evangeliums die willkommensten Gesellen zur Unterhaltung über dieses Evangelium. Die Form der Predigt ist Zahn für das 4. Evangelium am wenigsten preiszugeben gewillt. Denn eine Predigt hat Zuhörer, und dieses braucht Zahn in unserem Falle vor allem, um sie über das Evangelium abzuhören. Hat er sie nur festgenagelt, so hat er damit überhaupt gewonnen Spiel. Im Ernste vermag aber natürlich nur der freieste Standpunkt in das Geheimnis der Form des Evangeliums zu dringen. Denn eben diese ist die Schöpfung der Freiheit seines Verfassers. Hat man ihn erst auf eine Kanzel gebracht und achtet nun mehr auf seine „Zuhörer“ als auf ihn, so ist es natürlich mit dieser Freiheit vorbei. Zum Schöpfer des Evangeliums wird statt seiner der Apologet, dem nun der Verfasser nur zum unliebsamsten Rivalen wird, den es innerhalb der auf seiner Kanzel geforderten Schranken des Decorums festzuhalten gilt.

Die Apologetik ist beim 4. Evangelium gegenwärtig so weit gelangt, ihm den Charakter eines „historischen Berichts“ ab- und den eines theologischen „Kommentars zu den bisherigen Berichten“ d. h. zu den

vorhergegangenen Evangelien zuzusprechen. Womit denn das 4. Evangelium in der Literatur der Evangelien aufhörte, ein Evangelium zu sein und zum Kommentar würde. Merkwürdig genug, daß E. Haupt, Theol. Studien und Kritiken, 1900 S. 158 den Gesichtspunkt unter dem dem 4. Evangelium der Charakter der „Unechtheit“ gleichsam verbrieft erscheint, für den einzigen erklärt, „unter dem die Annahme der Echtheit noch möglich ist“ (a. a. O. S. 157).

Dem Joh.-Evangelium ist, wie keinem andern schriftstellerischen Charakter zuzusprechen, d. h. es ist wie kein anderes, ein Werk der Literatur, oder der Wortkunst. Bevor die Tatsache aus einer Geschichte der christlichen Urliteratur nachgewiesen und verständlich gemacht ist, ist an eine Lösung des johanneischen Problems nicht zu denken. Mit der eben bezeichneten Tatsache hängt auch der religiöse Minderwert des 4. Evangeliums im Vergleich zu den andern zusammen. Weil das johanneische Evangelium in einem viel strengeren Sinne ein Werk der Literatur ist als die übrigen kanonischen Evangelien, hat auch bei ihm die Frage nach dem Verfasser eine ganz andere und viel größere Bedeutung als bei jenen übrigen Evangelien. Die Aufgabe, das johanneische Evangelium als ein Werk der Literatur begreiflich zu machen, verlangt ein ganz anderes Aufgebot künstlerischer, auf das Gebiet der Geschichte angewendeter Phantasie, als bis jetzt daran gewendet worden, und insbesondere neuerdings in Arbeiten wie die Harnack-Rohrbachschen, welche von einem so beschränkt philologischen Geist bei ihren Versuchen besessen erscheinen, wenn sie meinen, die Lösung lasse sich so unmittelbar zufällig gegebenen und überlieferten Texten entnehmen. Gerade bei einem Problem der Art muß man imstande sein, über bloße Worte und Schriften hinweg ins Leben, dessen Zeugen sie sind, zurückzublicken. Von seinem Standpunkt, — welcher der des Historikers der Weltliteratur ist — das 4. Evangelium betrachtend sagt Hermann Grimm, Deutsche Rundschau Band 108 (1901) S. 276 davon, es sei „das schönste Stück griechischer Literatur, das in dem ersten Jahrhundert nach Christi Erscheinung geschrieben wurde“. Wie man auch über dieses Urteil denke — und ich wenigstens wüßte ihm nicht zu widersprechen — das beste daran (wenn anders man so sagen darf) ist der allgemeine Gesichtspunkt, von dem es abgegeben ist und welchen auf das 4. Evangelium anzuwenden, man bis jetzt kaum gedacht hat, obwohl nur unter ihm das 4. Evangelium zu begreifen ist, insbesondere im Zusammenhang der urchristlichen Evangelienliteratur zu begreifen ist. In dieser Literatur ist das 4. Evangelium literarischer als die andern und darin, daß es mehr als sie ein Stück Literatur ist, liegt sein charakteristisches Merkmal. Ein Schriftsteller (Künstler) ist an ihm beteiligt in einem Sinne und einem Maße, wie bei keinem andern Evangelium. Und eben darum verbirgt sich auch sein Schöpfer.

## Zehntes Kapitel.

## Der Ursprung des 4. Evangeliums.

Nach Joh. 20, 31 kann die Absicht des Evangelisten keine andere gewesen sein, wie eine vollkommenere Darstellung der Gottessohnschaft Jesu zu liefern als seine Vorgänger, doch auch um 20, 30 willen nicht in dem Sinne einer äußeren Ergänzung der Synoptiker. Der Verfasser, selbst wegen seiner Vertrautheit mit dem Alten Testament und seiner Kenntnis des Judentums, ungeachtet seines schroffen Antijudaismus wahrscheinlich Jude, wendet sich, wie die über sein Evangelium verstreuten Erläuterungen aramäischer Worte und jüdischer Gebräuche zeigen, 1, 38. 41. 42. 2, 6. 4, 9. 25. 5, 2. 7, 37. 19, 13. 17. 31. 40 usw., an heidnische Christen. Namentlich das Verhältnis des Evangeliums zu den Synoptikern, weist es den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts zu, obwohl es erst nicht unbeträchtlich später für uns in der erhaltenen kirchlichen Literatur hervortritt. Dieser Datierung entspricht auch, daß das Evangelium durch seine Anschauungen über die neue durch Jesus der Welt gebrachte Gotteserkenntnis 1, 18. 4, 22. 6, 46. 17, 3 seinen kosmischen 1, 5. 10. 3, 19. 8, 44. 17, 9 und anthropologischen Dualismus 3, 3. 8, 31 ff. 11, 52. 12, 40. 17, 9. 18, 37, und seine Realisierung der evangelischen Geschichte, insbesondere der Person Jesu in der Logoslehre, fast doketische Vorstellungen 7, 10. 8, 59, an der Schwelle des Gnostizismus stehend erscheint, doch überall dessen Konsequenzen noch vermeidend, und von ihm namentlich durch sein ganz verschiedenes religiöses Verhältnis zum Alten Testament geschieden. Dagegen sind für die Bestimmung der Zeit des Evangeliums illusorisch alle Beziehungen desselben, welche man auf die kleinasiatischen Passahstreitigkeiten und die montanistische Bewegung der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu finden gemeint hat. Der Tradition zufolge ist das Evangelium in Kleinasien, Ephesus, entstanden, doch sind Spuren dieser Herkunft im Evangelium selbst sehr unsicher. Jedenfalls tritt das Evangelium für uns in Kleinasien zuerst hervor.

Eine positive Antwort, auf die Fragen nach Zweck, Leser, Verfasser, Zeit und Ort der Entstehung unseres Evangeliums zu geben, hat also seine Schwierigkeit, mehr als es bei einer anderen neutestamentlichen Schrift der Fall ist, sobald wir die traditionelle Ansicht von der Herkunft des 4. Evangeliums aufgeben, denn die Umstände erschweren eine sichere Antwort auf alle jene die Einzelheiten dieser Herkunft betreffenden Fragen ganz außerordentlich. Gerade auch eine kritische Vergleichung des 4. Evangeliums mit der übrigen Literatur des Urchristentums, des frühesten apostolischen und des späteren nachapostolischen, isoliert das Evangelium, es lehrt uns in ihm eine Schrift erkennen, die eigentlich in dieser Literatur ihres Gleichen nicht hat, die von der größten Originalität ist. Alle möglichen einzelnen Elemente aus denen sich das 4. Evangelium zusammensetzt, können

wir aus unserer sonstigen Kenntniss der Anfänge der Kirche mehr oder weniger deutlich und vollständig ableiten, die darin niedergelegte Tradition der evangelischen Geschichte, die darin herrschenden Anschauungen über Judentum und Heidentum, die Behandlung des Alten Testaments, die Verwendung der Geistphilosophie, immer doch erscheint die Kombination dieser Elemente eine höchst eigentümliche, mit sonst keinem Denkmale der urchristlichen Literatur zu vergleichende, und ist demnach die Schwierigkeit sehr groß, das Evangelium in irgend eine der uns schon bekannten verschiedenen Strömungen der Entwicklung der ältesten Kirche einzureihen.

### 1. Aeußere Entstehungsmerkmale.

Ein je individuelleres Gebilde das 4. Evangelium auch für dessen kritische Betrachtung ist, um so wünschenswerter wäre es für jeden Versuch, es historisch zu erklären, ihm historisch seine Stelle anzuweisen, eine ganz bestimmte Wegleitung durch die Tradition dazu zu erhalten, frühe und zuverlässige Nachrichten über die Entstehungsverhältnisse des Evangeliums. Aber da steht es nun gerade bei dieser Schrift, wie oben im zweiten Buch ausführlich dargelegt wurde, besonders mißlich. Die Tradition läßt zwar, sobald sie hervortritt, an Deutlichkeit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Aber das Mißliche ist, daß dieses Hervortreten ein außerordentlich spätes ist, so spät, daß gerade gar nicht daran zu denken wäre, hiernach etwa die Entstehungszeit des Evangeliums zu bestimmen, vielmehr Ursache zur Annahme besteht, daß das Evangelium schon geraume Zeit vorhanden war, ehe es in der uns zugänglichen Tradition hervortritt. Denn wollten wir uns an dieses Hervortreten halten, also annehmen, daß so lange es für uns keine deutlichen Spuren der Existenz des Evangeliums gibt, es auch gar nicht existiert habe, so würden wir für die Entstehung des Evangeliums bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts geführt. Ja bisweilen hat man sogar noch tiefer damit herabgehen zu können gemeint und diese Entstehung sogar noch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts für möglich gehalten. Allein diese äußerste Ausnutzung des uns für das 4. Evangelium durch die Verfolgung seiner frühesten Spuren frei gelassenen Raumes verwickelt uns sonst nur in die größten Schwierigkeiten. Gerade wegen ihrer Originalität, wegen ihrer Isoliertheit in der übrigen Literatur, ist das 4. Evangelium eine Schrift, die nicht so junger Herkunft sein kann. Dann wird diese Originalität, diese Isoliertheit erst recht rätselhaft. So müssen wir denn gerade beim 4. Evangelium annehmen, daß es geraume Zeit früher entstanden ist, als sich die allgemein darüber rezipierte Tradition gebildet hat. Ist aber diese Tradition beträchtlich jünger wie das Evangelium selbst, so ist auch wenig wirklich Lehrreiches über dessen Entstehungsverhältnisse daraus zu erfahren und wir sind in den, aus den angegebenen Gründen, besonders schweren Aufgabe, über die Ent-



stehung des Evangeliums uns eine Ansicht zu bilden, auf dieses selbst und unsere Vermutungen gewiesen. Mit diesen können wir uns annäherungsweise die Sache auf's Reine bringen. Was sich wahrscheinlicherweise gegenwärtig über Zweck, Verfasser, Leser, Zeit und Ort des Evangeliums feststellen läßt, soll in Kürze zusammengestellt werden.

#### A. Zweck.

Was zunächst den Zweck betrifft, so können wir im großen und ganzen auch heute nicht über den Eindruck hinaus, den schon die frühesten, gelehrten Leser des Evangeliums davon gehabt haben. Clemens von Alexandrien sagt gegen Ende des 2. Jahrhunderts der Verfasser des 4. Evangeliums, d. h. für ihn der Apostel Johannes habe, nachdem die anderen Evangelisten die leibliche Seite der evangelischen Geschichte dargestellt hätten (τὸ σωματικόν) das Geistige davon (τὸ πνευματικόν) darstellen wollen. (Siehe oben S. 138 f.) Es gibt das in der Tat, in der Ausdrucksweise jenes Zeitalters, den Eindruck wieder, den jede Vergleichung des 4. Evangeliums mit den im Kanon vorhergehenden ergeben wird, und den wir in moderner Ausdrucksweise mit den Worten wiedergeben würden, der 4. Evangelist habe sein Evangelium geschrieben, um an die Stelle der vor ihm überlieferten evangelischen Geschichte eine höhere Auffassung desselben zu setzen und zur Darstellung zu bringen; er habe die Erscheinung und das Wirken Jesu umgestalten wollen vom Standpunkt einer sublimeren Anschauung über das Wesen der Person Jesu und die Bedeutung seines Werks. Nichts anderes kann er schließlich selber sagen wollen, wenn er am Schluß seines Evangeliums als seine Absicht angibt, nicht zwar alles zu erzählen was Jesus getan hat, aber mit dem, was er davon in sein Evangelium aufgenommen hat, den Glauben der Leser zu begründen an die Gottessohnschaft Jesu, und ihnen mit diesem Glauben den Besitz des Heils oder wie er sagt des Lebens zu verschaffen. „Auch viele andere Zeichen“ sagt der Evangelist 20, 30 f. „nun tat Jesus vor den Jüngern, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen“. An sich selbst kann diese Erklärung des Evangelisten sehr nichtssagend erscheinen, insofern sie über den Zweck des Evangeliums nichts anderes aussagen zu können scheint, als was wir am Ende als Absicht jedes Evangelisten voraussetzen. Allein diese Erklärung erhält doch einen besonderen Sinn, wenn wir bedenken, daß unser Evangelium nicht das einzige ist, und nicht das älteste insbesondere, wie allgemein zugestanden ist, später abgefaßt ist wie alle Synoptiker. Ist dies der Fall, so läßt sich die angeführte Erklärung gar nicht denken ohne Beziehung auf diese Vorgänger. Natürlich kann der Evangelist nicht einfach wiederholen wollen, was Andere schon getan haben. Fügt er zu den schon vorhandenen Darstellungen der

evangelischen Geschichte eine neue mit der Absicht hinzu, den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu zu begründen und für das Heil der Leser zu sorgen, so kann er dies nur im Gedanken tun, daß seine Vorgänger diese Aufgabe nicht erfüllt, sie wenigstens ungenügend erfüllt haben. Inwiefern aber ungenügend: etwa quantitativ, insofern ihre Darstellungen der evangelischen Geschichte ungenügend gewesen sind und nun ergänzt werden sollen, oder qualitativ, insofern ihre Darstellung nicht geeignet war die Gottessohnschaft Jesu in ihr volles Licht zu stellen und dem Leser für sein Heil den vollen Gewinn der Wirksamkeit Jesu zuzuwenden? Nur an das Letztere läßt sich denken. Denn, daß der Evangelist in keiner Weise es auf materielle Vollständigkeit seiner Erzählung abgesehen hat, das sagt er uns ja ausdrücklich selbst. Es kann mithin auch gar nicht seine Absicht sein, einer früheren Darstellung aus ihrer Unvollständigkeit einen Vorwurf zu machen. Daß sich abgesehen von der eigenen, jeden Gedanken der Art fernhaltenden Erklärung des Evangelisten auch aus innern, aus der Vergleichung seiner Erzählung mit der der Synoptiker zu gewinnenden Gründen, das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern gar nicht verstehen läßt, haben wir [oben im achten Kapitel], als wir das Verhältnis unseres Evangeliums zu den Synoptikern besprachen, schon gesehen. Mithin kann die Erklärung des Evangelisten über seine Absicht, soweit die Synoptiker die ihm vorschwebenden Vorgänger sind, ihre Spitze gegen diese Vorgänger nur in Hinsicht auf die innere Beschaffenheit ihrer Erzählung kehren. Denn diese älteren Unternehmungen lassen es dem Verfasser des 4. Evangeliums nicht überflüssig erscheinen, auch seinerseits eine Auswahl aus der Tradition über die evangelische Geschichte zu einem Evangelium zusammenzustellen, zu dem von ihm bezeichneten religiösen Zweck. Und dem entspricht in der Tat der Eindruck, den die Vergleichung seines Werks mit den Synoptikern hinterläßt, daß es eine Darstellung der evangelischen Geschichte ist, welche von einer höheren Auffassung der Gottessohnschaft Jesu ausgeht und insofern meinen kann erst vollkommen der Aufgabe zu genügen, den wahren Glauben an die Gottessohnschaft Jesu festzustellen.

Auf nichts anderes als auf die Bestimmung des Clemens von Alexandrien läuft noch hinaus, was Uechtritz, Studien eines Laien, S. 51 über den Zweck des Evangelisten zu sagen weiß. Seine Aufgabe soll eine mehr lehrhafte als biographische und geschichtliche sein, der Evangelist will die Seite des Göttlichen an Jesus geltend machen, „den festen, leuchtenden Kern seines Wesens zur Anschauung bringen“ und nach dieser Seite hin die Synoptiker ergänzen. S. 51. Das 4. Evangelium vertieft und beschränkt sich zugleich auf die Darstellung des innersten Gottesgrundes in der Person Jesu, S. 62. Ein besonderer Zweck des Evangeliums ist auch die fehlerhafte Zusammenrückung des jerusalemischen Stoffes der evangelischen Geschichte bei den Synoptikern zu berichtigen, und dadurch der irrigen Vorstellung, als ob Jesus bis an die Zeit seines Todes von Jerusalem ferngeblieben, entgegenzuwirken S. 332. — Nachdem P. Ewald das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890, die vermeintliche Einseitigkeit und Unvollständigkeit des in den Synoptikern niedergelegten Traditionstypus aus der Entstehung der Synoptiker, ihren 2 wichtigsten Quellschriften und

deren Autorität erklärt hat, kommt er auf den Zweck des johanneischen Evangeliums S. 35 ff. Es sei nicht geschrieben „nur in der Absicht, eine äußerliche Ergänzung zu den Schriften seiner Vorgänger zu geben. Es ist die Frage, ob Johannes auch nur eine derselben wirklich gekannt hat“. Aber der Evangelist sei einer doppelten Neigung entgegengetreten die Person Jesu Christi zu entwerfen, hier durch ebionisierende Herabsetzung seines ewigen Wesens, dort durch doketisierende Verflüchtung seiner menschlichen Erscheinung, einer Neigung die freilich vielleicht eben dadurch gefördert ward, daß nach dem außer Ephesus (der Residenz des Johannes, wo, dank ihm, nach Ewald, eine stetige Gegenwirkung gegen jene doppelte Neigung vorhanden war, und sich reichere Erinnerungen an die evangelische Geschichte erhielten), wohl allgemeinen Zurücktreten der die geschichtlichen Erinnerungen ergänzenden und durchgeistigenden apostolischen Predigt der synoptische Bericht sich in seiner Einseitigkeit als unzulänglich erwies. Solcher Neigung trat Johannes entgegen, „indem er als den besten Zeugen den Meister selbst aus seiner Erinnerung heraus den Zeitgenossen vor Augen stellte“. Hiergegen ist zu erinnern, daß kein Evangelium geflissentlicher darauf aus ist, als das 4., das Zeugnis dieses Urzeugen durch sekundäre Zeugen zu bekräftigen, Zeugen für dieses Zeugnis zu stellen. Dieser Absicht dienen vor allem die Gestalten des Täufers und des Evangelisten selbst im Evangelium.

Th. Zahn, Einleitung in das N. T. § 66, Bd. 2, S. 527, geht hier zur Bestimmung des Zwecks des Evangeliums zunächst und vor allem von den zwei Schriften aus, welche an einen beschränkten Kreis von Lesern sich wendend, dem Evangelium den erbaulichen Zweck geben, welcher aus diesen Schriften zu entnehmen ist (20, 30. 19. 35). Doch erkennt Zahn selbst an, daß diese Zweckangabe zu allgemein ist, als daß man „auf den Versuch verzichten könnte, an dem Buche selbst nähere Bestimmungen zu gewinnen, insbesondere auch aus den angewandten Mitteln auf den Zweck zu schließen“ (S. 527). In diesem Sinne sich weiter im Buche umsehend, entnimmt Zahn indessen auch aus ihm, daß es auf jeden Fall für „Glaubende“ bestimmt sei (S. 527 ff.) und durch diesen, seinen „esoterischen Charakter insbesondere sich von den Gnostikern, namentlich von Lukas unterscheide“ (S. 528). Worauf es dem Evangelisten vor allem ankomme, sei die Darstellung des Eindrucks der Selbstoffenbarung des Logos auf dessen erste Zeugen, und dieses wiederum lenke sein Interesse zunächst auf die Personen dieser Zeugen, namentlich die Jünger (S. 528). Doch kehrt Zahn am Schlusse dieses Versuchs, die Absichten des Evangeliums etwas innerlicher aus ihm zu ermitteln, zurück auf jene zwei Anreden (19, 35. 29, 31), um zu konstatieren, daß der Zweck des Evangeliums, der hier angegebene, bleibe: die Befestigung und Förderung der Leser in dem Glauben, welchen sie bekennen“ (S. 532) und 20, 31 jedenfalls jedem anderen Versuch wenigstens den „Hauptzweck des Buches zu bestimmen, präjudiziere, S. 531. Worauf Zahn nun S. 532 den genaueren Inhalt des vom Evangelisten seinen Lesern empfohlenen Glaubens aus der Theologie des Evangeliums zu bestimmen und dabei insbesondere ganz innerchristlichen Sinn seiner Auffassung Christi als des Logos des Gottesworts festzustellen unternimmt, S. 532—539. Hierdurch sieht sich nun aber Zahn schließlich doch noch auf die Ermittlung eines zweifachen polemischen Zwecks des Evangelisten geführt S. 539. Dieser Zweck ist 1. antidoketisch und der Evangelist will seine Leser gegen eine, die Realität der Fleischwerdung und des Todes Jesu in Frage stellende Lehre wappnen, S. 540. 2. muß aber das Evangelium auch gegen eine sektiererische Sekte „unter den Jüngern des Täufers“ in der Gemeinde der Leser gerichtete sein, S. 540 ff. Natürlich ohne daß sich Zahn selbst auch nur im geringsten um die ihm ohne Zweifel sehr unheimlichen Vorgänger seiner Ansicht kümmerte, die er an Weizsäcker und gar Friedländer hat. Doch ist Zahn § 68 seiner Einleitung in der Besprechung des Zwecks des 4. Evangeliums begriffen, wobei er S. 539 ff. dem Evangelium eine doppelte polemische Absicht unterlegen zu können, die eine gerichtet gegen doketische Irrlehrer (S. 539 f.) die andere gegen Jünger des Täufers (S. 540 ff.). Diese zweite polemische Tendenz entnimmt Zahn zunächst aus dem Evangelium selbst. Aus gewissen S. 540 ff. zusammengestellten Daten desselben folgert Zahn, es müsse „im Umkreis des Verfassers des Evangeliums Leute gegeben haben, welche auf die Person des Täufers ein übertriebenes Gewicht legten und den spezifischen Unterschied Jesu von ihm verkannnten“ (S. 542). Doch gibt Zahn selbst sofort zu, daß „unsere Geschichtskennntnis nicht ausreicht, diese aus dem 4. Evangelium selbst erhellende Tatsache in konkreter

Bestimmtheit und mit völliger Sicherheit zu beschreiben“ (S. 542) und sieht sich dadurch genötigt, weiter im Evangelium selbst nach Anknüpfungspunkten für diese vermeintlich aus ihm direkt zu erschließenden Johannesjünger umzusehen. Hier bietet sich ihm aber nichts weiter dar, als die, wie er meint, nahe-  
liegende *A n n a h m e*, „daß die Nachwirkungen der unrichtigen Stellung, welche ein Teil der Jüngerschaft des Täufers zu Jesus einnahm, mit der Richtung zusammenhängen oder zu deren Entstehung beigetragen haben, welcher Johannes durch die starke Betonung des Fleischseins, des wahrhaft menschlichen Lebens und Sterbens, sowie der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung entgegentritt“ (S. 542), d. h. mit der doketischen Richtung, deren Existenz Zahn aus einer vermeintlich antidoketischen Tendenz des Evangeliums kurz vorher erschlossen hat. Hier ist alles so dunkel, daß Zahn sich nicht einmal getraut die Alternative zu entscheiden, ob er diese Johannesjünger, deren Existenz er für kombinationsfähig hält mit jenem von ihm aus dem Joh.-Evangelium konstruierten Doketismus, Produkt oder Urheber dieser Richtung sind. Sind sie denn überhaupt das Eine oder das Andere?

### B. L e s e r.

Welchen Lesern gegenüber verfolgt nun der Evangelist diesen Zweck seiner Arbeit? Diese zweite der Fragen ist die einfachste unter allen, die uns hier beschäftigen, wenigstens soweit es sich um die Entscheidung dieser Frage in dem Sinn handelt, in welchen sie vor allem bei den Evangelien Interesse hat, in dem Sinn der Frage nämlich, in welchem es sich um die jüdische oder die heidnische Herkunft der Leser des Evangeliums handelt. Da kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Leser, welche der Verfasser mit seinem Werke im Auge hat, Christen heidnischer, nicht jüdischer Herkunft sind. Es ergibt sich das ganz zweifellos aus den mannigfachen Erläuterungen aramäischer Worte und jüdischer Gebräuche, welche der Verfasser über sein Evangelium gestreut hat. Zwar sind diese Erläuterungen so elementarer Art größtenteils, daß auch griechisch redende Judenchristen als ursprüngliche Leser unseres Evangeliums ausgeschlossen sind. Wenn der Verfasser das aramäische *Rabbi* erläutert 1, 38, oder *Messias*, diesen sogar zweimal 1, 41. 4, 25, oder die Leser über die Sitte der Juden ihre Toten zu begraben 19, 40 belehrt, so kann er sich damit nur an Leser gewendet haben, die ihrer Herkunft nach jüdischen Dingen völlig fern standen und jeder Kunde darüber entbehrten, dies heißt unser Evangelium ist für heidnische Christen bestimmt gewesen. Wo freilich diese Christen gesessen haben ist ganz unbekannt und gar nicht auszumachen, ja ob der Evangelist sich an die heidnischen Christen nur eines einzelnen bestimmten Orts mit seinem Werk gewendet hat, ist sehr fraglich.

Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 944 f.: „Das 4. Evangelium unterscheidet sich von den übrigen unter anderem auch dadurch, daß der Evangelist die Leser, für welche er schreibt, an einem entscheidenden Punkte seiner Erzählung und dann noch einmal an dem ursprünglichen Schluß des ganzen Buches anredet und zwar im Ton des Predigers, welcher eine Versammlung um sich versammelt sieht“. Zahn verweist auf 19, 35. 20, 31. Er drückt sich aber ungenau aus. Nicht von den



„übrigen“, sondern nur von 2 kanonischen Evangelien „unterscheidet“ sich hier das johanneische, von Matthäus und Markus, welchen allerdings jede Zuwendung zu besonderen Lesern fehlt. Dagegen besteht in dieser Beziehung zwischen Johannes und Lukas wenigstens kein wesentlicher Unterschied, sondern nur der unwesentliche, daß Lukas ein Individuum, Johannes einen (unbestimmten) Kreis von solchen anredet. Die Absicht, in welcher sich beide ihren Lesern zuwenden, ist sogar völlig identisch, Befestigung ihres Glaubens bei Johannes 19, 35. Aus 20, 30 f. weiß übrigens Zahn S. 948 einen Beweis dafür zu schmieden, daß Johannes selbst sein Evangelium für gottesdienstliche Vorlesung in den Gemeinden bestimmt hat. Einen andern dafür liefert ihm Papias. Vgl. übrigens über die beiden Anreden an bestimmte Leser im 4. Evangelium jetzt Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 466 f., wo als Resultat der Erörterung sich ergibt: „Johannes sieht im Geist die Gemeinde von Ephesus oder die sämtlichen Christen von Asien um sich versammelt und redet sie an bedeutsamen Stellen seines Buchs (19, 35. 20, 31) geradezu an.“ Mit den „ersten Lesern“ des 4. Evangeliums steht aber Zahn überhaupt auf einem lächerlich intimen Fuße. Allein ist es schon schwer, für eine wissenschaftliche Kritik des Evangeliums seines Verfassers habhaft und sicher zu werden, ungeachtet der Gegenwärtigkeit, die es für uns noch heute und jederzeit in seinem Werk hat, so sind vollends Spekulationen über seine für uns ausschließlich in der Welt der Vermutung als abstrakte Wesen lebenden Leser hoffnungslos. Aber freilich mit ihnen befindet sich die Apologetik eben daher im gelobten Lande. Im Schattenlande verkehrt sie überhaupt am liebsten. Daher auch, was die Person des Evangelisten betrifft, lieber mit dem, der in einer mit vollkommen blinder Devotion aufgefaßten Tradition lebt (s. z. B. Th. Zahn, Einleitung II, 453 ff., der über Familie und Besitz des Johannes die intimste Kunde hat) als mit dem Schriftsteller, der noch unter uns lebt.

Nach Wittichen, Geschichtlicher Charakter des Evangeliums Johannes S. 33 f. auswärtigen Juden christen (Wittichen hält das Evangelium für ein apostolisches Werk). — Hilgenfeld, Die Evangelien, Leipzig 1854, S. 349 läßt 19, 35. 20, 31 geradezu heidnische Leser angeredet sein und den Evangelisten von der bestehenden christlichen Gemeinde absehen „um sich an das gebildete Bewußtsein der Heidenwelt zu wenden“. In dieser Hinsicht stehe das Evangelium an der Schwelle der apologetischen Literatur, siehe dagegen Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 107. — B. Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 51. 2. S. 588. „Griechisch-redende Heidenchristen wie die häufige Erläuterung aramäischer Worte und jüdischer Gebräuche zeigt“. — Daß das Evangelium zunächst für einen beschränkten Leserkreis bestimmt ist, ergibt sich für Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 944 f. zunächst aus der Anrede von Lesern 19, 35. 20, 31. Und zwar sollen die asiatischen Christen, unter denen Johannes wirkte, gemeint sein (S. 945). Vgl. über diese Anreden auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 466. Das absonderliche Interesse, welches beim 4. Evangelium die Leserfrage für Th. Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament II, 2. Aufl. 468 f. hat, zeigt sich besonders charakteristisch daran, daß er die ganze Frage des Verhältnisses des 4. Evangelisten zu den älteren unter den Gesichtspunkt der Kunde seiner Leser von älteren Darstellungen der evangelischen Geschichte stellt. Ungeachtet alles dieses besonders

auf Grund der beiden Anreden 19, 35. 20, 30f. den Lesern des Evangeliums zugewendeten Interesses macht sich Zahn freilich doch nur eine sehr verworrene Vorstellung über sie, bringt es aber doch fertig auf einer und derselben Seite a. a. O. II, 552 f., II, 552 f.) auf Grund jener zwei Anreden von einer „Entstehung des Evangeliums für die Gemeinde“ zu reden, was sich doch nur von einer katholischen Adresse des Evangeliums verstehen läßt, und wiederum das Evangelium „vor Anfügung des Nachtrages Kap. 21“ (d. h. auf jeden Fall in dieser Vorperiode, in der es schon jene Anreden enthielt) „auf einen sehr engen Kreis von Lesern sich beschränken“ zu lassen. Und so verhält sich bei Zahn überhaupt oft. Alles sieht wunders wie scharf und bestimmt aus und erweist sich, auf den Grund geprüft, nur als vollkommen konfus. Ist das 4. Evangelium für die ganze Kirche auch nur seiner Gegenwart bestimmt, oder für eine einzelne damalige Gemeinde oder nur für einen einzelnen Kreis solcher Gemeinden — das sind alles Fragen um die man sich gerade an Zahn ganz vergebens wenden wird, obwohl es oft genug so aussieht, als ob er etwas davon wüßte. — Daß die Leser außerhalb Palästinas zu Hause waren, mit dem Lande und dessen Brauch nicht bekannt waren, ergibt sich aus dem Evangelium unzweifelhaft (s. Zahn, Einleitung II, 545 f.), daß sie aber in der Provinz Asien zu suchen seien, vermag selbst Zahn nur mit „der Ueberlieferung der nichts widerspreche“ zu begründen. Daß sie insbesondere in Ephesus saßen, hängt vollends lediglich an den problematischsten von ihm verteidigten oder aufgestellten Hypothesen über die Herkunft des Evangeliums, an dessen Abfassung durch Johannes, sofern dieser zur Zeit der Entstehung des Nachtrags (Kap. 21) in Ephesus seinen Wohnsitz hatte und an der von Zahn angenommenen ephesinischen Ansässigkeit der, wie er meint, vom Evangelium bestrittenen „ungesunden Lehrrichtungen“ (Doketen und Johannesjünger) (S. 543).

Auf eine Bestimmung des Evangeliums für heidenchristliche Leser schließt P. Wernle in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft I (1900) S. 43 besonders aus 12, 20 ff. (die Zuführung von „Griechen“ zu Jesus durch Philippus). Der Schluß ist vollkommen unsicher. Die Frage der Adressaten des johanneischen Evangeliums ist überhaupt nicht unmittelbar aus ihm zu entscheiden, und insofern sekundär. Ob das Evangelium für jüden- oder heidenchristliche Leser bestimmt ist, hängt für den heutigen Leser lediglich von der allgemeinen Anschauung die er sich von Bedeutung und Anlage des Evangeliums machen zu müssen meint. Ist man hiernach der Meinung, daß die Leser, denen das Evangelium ursprünglich zugedacht ist, nur geborene Heiden gewesen sein können (wie dies auch meine Meinung ist), so ist die Hauptfrage ob gegen diese Meinung Instanzen aus dem Evangelium zu erheben, d. h. ob es irgendwo so deutlich eine entgegengesetzte Bestimmung desselben ergibt, daß sich damit jene allgemeine Anschauung vom Evangelium erledigt. Nur nebensächlich mag man, wenn dies nicht der Fall ist, nach Einzelheiten im Evangelium suchen, welche seine Adressierung an heidnische Christen bestätigen. Nur in diesem Sinne mag man denn auch auf 12, 20 ff. hinweisen. An und für sich entscheidet die Stelle die Frage nach den ersten Lesern des Evangeliums nicht. Warum sollte nicht auch jüdischen Lesern erzählt werden können, daß Jesus von einem Jünger gelegentlich auch „Hellenen“ zugeführt worden seien? Im übrigen ist zu bemerken, daß Wernle mit seiner Ansicht über das Verhältnis des Evangeliums zu seinen Lesern sich auffallend eng berührt mit dem was schon Hilgenfeld an der oben angeführten Stelle gefunden zu haben meinte.

### C. Der Verfasser.

Weit schwieriger wie die Frage nach den Lesern unseres Evangeliums, ist die Dritte, nämlich die Frage nach der Person des Verfassers. Auch hier handelt es sich nur darum, ob der Verfasser des 4. Evangeliums ein jüdischer oder ein heidnischer Christ gewesen ist. An eine weitere Identifikation seiner Person ist, sobald ihre Identität mit dem Apostel Johannes aufgegeben ist, gar nicht zu den-

ken. Dagegen die Frage, ob der Verfasser ein geborener Jude oder Heide ist, so peinlich sie ist, die entscheidendste ist, um welche es sich hier handelt. Aber eben die Entscheidung dieser Frage ist keineswegs leicht.

Die Kritiker des Joh.-Evangeliums, welche zuerst seine Herkunft vom Apostel Johannes verworfen haben, und dadurch zuerst in die Lage kamen von sich aus, aus dem Evangelium die Frage zu entscheiden, ob sein Verfasser Jude oder Heide sei, sind zunächst geneigt gewesen, den Verfasser für einen Heidenchristen zu erklären. Es läßt sich jedoch gegenwärtig nach allen über diesen Punkt geführten Diskussionen nicht verkennen, daß die Fremdheit, mit welcher das Evangelium dem Judentum gegenüber sich verhalten soll, dabei überschätzt worden ist. Immerhin steht noch ein Punkt aufrecht, welcher allerdings zunächst ein starkes Argument für heidnische Herkunft des Verfassers des 4. Evangeliums ist. Es ist dies sein schroffer Antijudaismus. Er findet allerdings sonst Analogieen nur in heidenchristlichen Kreisen. Diese eigentümliche Verbindung einer das Alte Testament vollständig christianisierenden Interpretation, eine also gegen das Alte Testament als religiöse Autorität vollständige Unterwerfung mit vollständiger Preisgebung und Verurteilung des jüdischen Volks, findet sich nur in der heidenchristlichen Literatur des 2. Jahrhunderts vor, nicht aber gerade bei dem Juden, welcher für uns sonst der Repräsentant der fortgeschrittensten, gegen das Judentum und seine spezifisch nationale Interpretation des Alten Testaments freiesten Auffassung des Evangeliums Jesu ist, nämlich bei Paulus. Ganz anders unser Evangelist, der sich über der Differenz in Hinsicht auf die Person Jesu als des Messias auch sonst seinem Volke, wenn er seiner Herkunft nach wirklicher Jude wäre, vollständig entfremdet hätte, indem er von ihm nur noch als des ihm fremden Verkörperung des Unglaubens, der Feindschaft gegen Jesus redet, hält es Paulus. So weit auch die Kritik des Paulus gegen die alttestamentliche Religion als Gesetz sich richtet und bemüht ist, den Juden ihre darauf gegründeten nationalen Ansprüche zu entziehen, setzt er sich doch niemals über die Bande weg, die ihn an sein Volk ketten. Er bleibt vielmehr mit leidenschaftlicher Empfindung ein Genosse desselben und hält nicht im geringsten, so stark sich ihm auch die Tatsache des Unglaubens der Juden an das Evangelium aufdrängt, die volkstümlichen, religiösen Prärogativen seines Volkes für verwirkt, so daß ihm dieses Volk nur noch als die Repräsentanten der verworfenen Kinder der Welt erschiene. Dagegen stehen in nächster Analogie zur Stellung, welche sich das 4. Evangelium zu den Juden als Nation gibt, unzweifelhaft heidenchristlicher Schriften wie der sogenannte Brief des Barnabas, Justin des Märtyrers Apologie und sein Dialog mit Trypho. So muß man denn zugestehen, daß dieser Punkt für die heidnische Herkunft des Verfassers des Joh.-Evangeliums sehr schwer ins Gewicht fällt.

Es erscheint schwer begreiflich, wie ein geborner Jude sich selbst seinem Volke so entfremden, eine ihm so feindselige Darstellung der evangelischen Geschichte liefern konnte. Allein eben so gewiß ist, daß diesem national antijudaistischen Zuge des 4. Evangeliums andere gegenüberstehen, welche sehr für seine jüdische Herkunft zu sprechen scheinen. Bedauerlicherweise fehlt es zwar hier an einem so objektiven Merkmal, wie wir es an den alttestamentlichen Zitaten des Matthäusevangeliums haben, um dessen jüdische Herkunft zu erweisen. Wenn hier neben dem griechischen Alten Testament auch der hebräische Urtext verwendet ist, so erhebt das freilich über allen Zweifel, daß der Verfasser des Evangeliums ein Jude war. Man hat auch im johanneischen Evangelium Spuren einer Benutzung des Urtextes zu finden gemeint. Allein diese sind so undeutlich, so spärlich, daß damit gegen die sonst klar vorliegende und allgemein anerkannte Tatsache nichts anzufangen ist, daß im ganzen der Schriftgebrauch des 4. Evangeliums durchaus auf der Uebersetzung der Septuaginta ruht. Dieser kann natürlich ebensogut einem Juden wie einem Heiden eignen. Der sonstige Gebrauch des Alten Testamentes, wie er im 4. Evangelium vorliegt, dokumentiert allerdings eine Vertrautheit damit und eine Tiefe der Auffassung desselben, wie sie andererseits unter den ältesten Interpreten des Evangeliums wiederum nur bei solchen vorkommt, die jüdischer Herkunft sind, wie Paulus, oder auch der Verfasser des Hebräerbriefs. Dagegen die christianisierende Interpretation des Alten Testamentes, wie sie das Heidenchristentum der Anfangszeiten der Kirche ausübt, und wie sie uns insbesondere wieder im Barnabasbrief, und in den justinischen Schriften in breiter und charakteristischer Ausführung vorliegt, viel gewaltsamer und willkürlicher ist, und auf viel mangelhafterer und dürftigerer Kenntnis des Alten Testamentes beruht. Gerade den Eindruck von Vertiefung ins Alte Testament, welchen allerdings das johanneische Evangelium gleich den Paulinischen Briefen und dem Hebräerbrief hinterläßt, fehlt bei jenen heidenchristlichen Schriftstellern ganz. Und wenn man dem Verfasser des 4. Evangeliums Unkenntnis jüdischer Dinge vorwerfen zu können gemeint hat, so ist auch das übertrieben worden. Weit eher läßt sich noch von einer den geborenen Juden charakterisierenden Kenntnis dieser Dinge im 4. Evangelium reden. Dem Verfasser sind die häuslichen Gewohnheiten der Juden geläufig 2, 6. 9.; er kennt die Einrichtungen des Tempelkultes 2, 13 ff., er weiß von den gelehrten Schulen der Juden 7, 15, vom Unterschied der palästinensischen und hellenistischen Juden 7, 35, von der Volkssitte der Steinigung 8, 59. 10, 31. Gerade das 4. Evangelium, welches sonst den Widerstand und die Feindschaft, auf welche Jesus gestoßen ist, in der Bezeichnung der „Juden“ überhaupt zusammenfaßt, geht doch andererseits in der Spezialisierung des Grades jener Feindschaft nach den verschiedenen Klassen des jüdischen Volks besonders weit. Das alles schloße nun freilich heid-



nische Herkunft des Verfassers des Evangeliums an sich nicht notwendig aus. Ausnahmsweise könnte er ja ein heidnischer Christ sein, der tiefer ins Alte Testament eingedrungen wäre, und sich vertrauter mit dem Heimatlande und dem Muttervolk des Evangeliums gemacht hätte, als wir es sonst in der frühesten heidenchristlichen Literatur finden. Allein wenn wir im Evangelium nach Johannes in Hinsicht auf das persönliche Verhältnis des Verfassers zum Judentum widersprechende Eindrücke empfangen, einerseits den eines Antijudaismus, mit dem das Evangelium im Neuen Testament und in allen uns sonst bekannten Darstellungen und Auffassungen des Evangeliums durch geborene Juden isoliert steht, andererseits den einer Vertrautheit mit dem Alten Testament und mit jüdischen Dingen, mit welchen das 4. Evangelium wiederum in der Literatur heidenchristlicher Herkunft isoliert steht, so fragt sich welchen Eindruck wir entscheiden lassen wollen, welcher als der stärkere und bedeutsamere gelten soll. Man kann die Frage als sehr disputabel bezeichnen. Gegenwärtig wird fast allgemein dem jüdischen Eindruck des johanneischen Evangeliums der Vorrang eingeräumt, und zwar wohl mit Recht. Wir müssen es wenigstens als die wahrscheinlichere Ansicht bezeichnen, daß der Verfasser des 4. Evangeliums kein eigentlicher Heidenchrist ist, sondern als hellenistischer Jude, d. h. als griechisch redender und gebildeter Jude geboren wurde.

Riggenbach, Zeugnisse, S. 12 ff. behauptet es sei nach allem was er nachweist „das Verkehrteste“ gewesen, wenn man behauptet habe, der Evangelist sei kein Israelit gewesen (S. 14). Die Entfremdung von seinem Volk ist dieselbe wie bei Paulus. — Besonders Wittichen, Der geschichtliche Charakter des johanneischen Evangeliums, Elberfeld 1868, S. 5 ff. bezeichnet den Standpunkt des Verfassers als den eines „fortgeschrittenen Judentums“ (S. 31). — Auch Josephus redet in de bell. Jud. VII, 5, 5 vom  $\delta \nu\mu\omicron\varsigma \tau\omega\upsilon \nu \text{ } \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omega\upsilon\upsilon$  freilich an einer Stelle, wo er des eigenen Judentums besonders vollständig zu vergessen scheint. (— In der Schilderung des Triumphes des Vespas über die Juden —). Auch redet ja Josephus jedenfalls zu Heiden. — Für die palästinensische Herkunft des Verfassers, seine Lokalkenntnis und seine Kenntnis jüdischer Bräuche s. B. Weiss, Leben Jesu I 90 f. — Sehr entschieden für die jüdische Herkunft des Verfassers Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte I 66 (S. 85 der 2. Aufl.). — An einen Juden der Diaspora denkt auch Holtzmann Einleitung in das Neue Testament S. 468 f. — Auch die hartnäckigsten Verteidiger der apostolisch jüdischen Herkunft des Evangeliums müssen doch beim Verfasser von der Entfremdung von seiner jüdischen Vergangenheit reden z. B. B. Weiss, Einleitung § 52, 1 S. 611. Was denkt man sich wohl bei solchen Vorstellungen unter dem Eindruck Jesu selbst auf seine Apostel? Hiernach wäre ja z. B. für das Verhältnis des Johannes zu seinem jüdischen Glauben der bleierne Einfluß der Zeit größer gewesen als der unmittelbare seines Meisters. Unter den Voraussetzungen, die bei Weiss über diesen Meister gelten, ein horrendum monstrum absurditatis. — Für die jüdische Herkunft des Verfassers tritt ein Thoma, Die Genesis des Joh.-Evangeliums S. 785 ff. Sie wird ihm besonders bewiesen durch des Verfassers Kenntnis des Hebräischen (S. 787 f.). Die Geographie des Evangeliums schließt aber einen palästinischen Juden aus (S. 788). Der Verfasser muß Hellenist gewesen sein, wahrscheinlich der ephesinische Presbyter Johannes der die zwei kl. Johannesbriefe verfaßt hat (S. 789 ff.). — Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 542 f. findet den Universalismus des Evangeliums jüdisch. Und auch der Kampf des Evangeliums gegen die Juden sei jüdisch (S. 543). Auch

der Streit mit den Juden, der im wesentlichen Messiasstreit ist (S. 544 f.) und die Kontroversen der christlichen Gemeinde mit ihren Gegnern in der nachapostolischen Zeit widerspiegelt (S. 545 f.), scheint Vertrautheit mit dem Judentum vorauszusetzen (S. 547 f.), wenn auch aus dem Eingehen auf jüdische Streitweise nicht notwendig auf einen judenchristlichen Ursprung des Evangeliums zu schließen sein soll (S. 548). Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 3 S. 329 f. (3. Aufl. Tübingen und Leipzig 1901), nachdem der Verfasser des Evangeliums unbekannt ist, möchte am liebsten darunter einen christlich geborenen Sohn judenchristlicher Eltern sehen, weil sich bei dieser Annahme noch am besten die Entfremdung des Verfassers vom Judentum erkläre. — Zur Schätzung der Spuren, welche das 4. Evangelium vor Bekanntschaft seines Verfassers mit den Dingen Judäas und des Judentums erkennen läßt, s. Jülicher S. 333.

Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien S. 1 beginnt mit den Worten: „So oft der 4. Evangelist sich selbst von Jesu deutlich unterscheidet, macht er sich als einen Juden ausreichend kenntlich, teils durch den Inhalt und die pietätvolle Anlehnung an die heiligen Schriften des Alten Testaments (vgl. besonders 12, 36—43), teils durch die eigentümliche Deutung von Worten Jesu, welche die äußerliche Art rabbinischer Auslegung und mithin, soviel bei einem „Ungelehrten und Laien“ (AG. 4, 13) davon die Rede sein kann, rabbinische Schule verrät“. Was heißt das? Wieviel kann die Rede davon sein? Vermutlich soviel als Apologeten brauchen. — Selbst Bleek nimmt einen längeren Aufenthalt des Apostels Johannes vor Abfassung des Evangeliums in Ephesus an, um sich zu erklären, daß ihm „die ältere Heimat und deren Bewohner, fremd geworden waren, wie das Evangelium es erscheinen läßt“. (Einleitung in das Neue Testament § 115, 1 S. 390 der 4. Aufl.). — Franke, Das alte Testament bei Johannes S. 15 nennt zwar die Auskünfte von Weiss und Bleek, welche von einer durch Versetzung auf einen anderen Schauplatz und andere inzwischen erlebte Umstände (Katastrophe von Jerusalem) herbeigeführte „Entfremdung“ des Johannes vom Judentum reden „kompromittierend“ (nämlich für die Authentie des Evangeliums). Aber er selbst weiß auf die Frage, wie der Evangelist zu einer so schroffen Auffassung des jüdischen Antagonismus gegen Jesus gekommen ist, nicht anders zu antworten, als damit, daß der Verfasser des 4. Evangeliums der Zeuge der evangelischen Geschichte war, der „Paulus und die nationale Katastrophe überlebt“ hat, der auf einen größeren Zeitraum zurückblickend als Paulus nicht auf dessen Standpunkt stehen bleiben konnte (S. 9 f.). Die eigentümliche Darstellung des 4. Evangeliums soll zwar nicht auf einen „heidenchristlichen Judenfeind des 2. Jahrhunderts führen, aber auf Johannes als „auf den Ueberlebenden im Kreise der Urapostel“ (S. 20). — Von dem für seine Hypothese der ursprünglichen Ansässigkeit des Verfassers des 4. Evangeliums in Jerusalem wichtigen Punkt handelt Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien S. 302 ff., sich jedoch als Laie mit Hervorhebung und Besprechung eines einzigen Punktes, der scheinbar irrigen Bezeichnung des Amts des Kaiphas als eines jährlichen wechselnden 11, 49. 51. 18, 13, begnügend, wonach ihm der von der Kritik behauptete Irrtum des Evangelisten durchaus nicht vorliegt. — Noch für Schürer in seinem Bericht über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage ist die Vorstellung eines jährlichen Wechsels des Hohenpriestertums beim Evangelisten das Hauptbedenken gegen seine jüdische Herkunft (Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen, V. Folge, Giessen 1889, S. 68). Gegen den Versuch Frankes den Evangelisten zum orthodoxen, gesetzstreuem Juden zu machen, erklärt sich Schürer S. 69. — Gegen Ende seiner in seiner Einleitung in das Neue Testament II, § 68—69 S. 445—564 dem 4. Evangelium gewidmeten Apologie gelangt Zahn § 69 S. 552—555 zu einem natürlichen Gipfel solcher Apologie, nämlich zum Erweise des jüdischen Charakters des Werks, oder seiner Abfassung durch „einen jüdischen Christen aus Palästina und einen Augenzeugen“ (S. 553) oder einen „echten Hebräer“ (S. 555). Denn hier tritt Zahn in eine Auseinandersetzung ein, deren Hauptabsicht es zunächst zu sein scheint, den anscheinenden Widerspruch zwischen der geringen Anschaulichkeit und der auffallenden Unbestimmtheit der Erzählungsweise des Evangeliums und dem Reichtum und der Genauigkeit der Anschauung, die daraus vom Schauplatz und von der nächsten Umgebung der evangelischen Geschichte zu gewinnen ist zu erklären. Die Lösung des Rätsels wird aber darin gefunden,

daß der Evangelist seiner Heimat sowohl den eben bezeichneten Reichtum als auch die Mängel seiner Talente verdankte. Als palästinensischer Jude besitzt er eine Fülle von Stoffen, welche wenigstens nach Zahns Urteil, wäre der Evangelist nur nicht der als Historiker und Dichter unbegabte Jude, der er ist, im 4. Evangelium ein historisches Kunstwerk hervorragendster Art und selbst eine Fülle „reizender Novellen“ geliefert hätten. Aber so wie es mit diesem Evangelium in Wirklichkeit steht, kann es nach Zahn nicht nur das Werk eines Juden sein, sondern gerade seine auffallenden Mängel und Disharmonien erweisen es als das Erzeugnis eines solchen. Weit entfernt daß das vermeintliche Judentum des Evangelisten der Echtheit des Evangeliums zum Stein des Anstoßes gereichen könnte, wird in dieser Apologetik das Judentum des Evangelisten ein *felix defectus* desselben, welches dem Evangelium nur zu allergrößten theologischen Glorifizierung gerät. Denn es ist nur gerade das, was die theologische Apologetik dabei braucht. In der Tat, wie nach Zahn erst das Judentum des 4. Evangeliums seine Echtheit des 4. Evangeliums in der Fülle ihres Glanzes aufleuchten läßt, so scheint bei ihm das Evangelium wiederum nur die Staffel zu sein, auf der sich die Apologetik zu ihrer vollen Höhe aufschwingt. Sie triumphiert bei Zahn sicherer als das 4. Evangelium. Denn sie ist der eigentliche Akrobat, dessen Produktion man beiwohnt. So daß man in der Tat sagen kann, daß Zahn, Einleitung II, 552—555 sich auf dem Gipfel seiner apologetischen Leistung befindet, aber auch darauf den Hals bricht. Der Verfasser des 4. Evangeliums kann recht wohl Jude sein — manches läßt sich dafür wirklich anführen — aber nur nicht zugleich der persönliche Jünger Jesu, der seine apostolische Erinnerung aufzeichnet. Dann vereinfacht sich nicht nur das Verständnis des 4. Evangeliums, sondern selbst die Aufgabe — wenn anders man sie als solche akzeptieren will, — seinen Verfasser zum Juden zu machen.

Leider gibt es für die Entscheidung ob der Verfasser Jude gewesen oder nicht bei diesem Evangelium keinen Anhaltspunkt von solcher Objektivität, wie beim Matthäusevangelium die Beschaffenheit seiner alttestamentlichen Zitate.

Sollte wirklich der Verfasser Hebräisch können? Wie kommt es dann, daß er konsequent als Beinamen des Thomas *ὁ Δίδυμος* anführt (11, 16. 20, 24. 21, 2.), obwohl es nur Uebersetzung seines hebräischen Namens ist. Das Umgekehrte könnte 19, 14 der Fall sein, daß der Verfasser für Uebersetzung hielte, was es nicht ist.

Nach manchen Auslegungen soll Johannes 12, 40. 13, 18. 19, 37 nach dem Grundtext zitieren. S. dagegen Mangold zu Bleek Einleitung in das Neue Testament 3. Auflage. Leipzig 1875 S. 241.

Ich weiß nicht woher Keim Geschichte Jesu von Nazara I, 156 „das Verständnis des Alten Testaments in der Ursprache“ nimmt, das er dem Evangelisten zuspricht. — Auch Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874, S. 133 führt 12, 40. 13, 18. 19, 37 als Beispiele des Zitierens aus dem Urtext an. Das erste Beispiel soll freilich „nicht strikt beweisend sein“, sofern sich das Zitat des Evangelisten ebenso frei zum Urtext wie zur Uebersetzung verhalte, „unfraglicher“ soll der zweite Fall sein, „ganz unzweifelhaft“ aber der dritte (wo jedoch von der Parall. Apok. 1, 7 kein Wort gesagt). Auch die Deutung des Siloah 9, 7 durch *ἀπεσταλμένος* soll den des Hebräischen Kundigen bezeichnen. — Auf 9, 7 beruft sich auch Weiß, Das Leben Jesu I, 90 und behauptet überdies, daß dem Verfasser „nach einigen seiner Zitate selbst der Grundtext der heiligen Schrift

nicht ganz unbekannt gewesen zu sein scheint“. Vgl. Weiß, Einleitung in das Neue Testament. § 51, 2 S. 589 und schon B. Weiß, Die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs in „Der johanneische Lehrbegriff, Berlin 1862, S. 101 ff. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863 S. 214 ff. Daß der Glaube an das alte Testament ein wesentliches Stück des Christenglaubens ausmache, geht besonders aus 2, 22 (vgl. 20, 9). — Ganz vergeblich suchen die Ausleger 3, 5 die Anschauungen des Evangelisten innerhalb alttestamentlicher Schranken zu halten.

Ganz wie die alttestamentliche Exegese des Barnabasbriefes und deren völlige Christianisierung des Alten Testaments leugnet auch Joh. 6, 32 f. die Beziehung von Ps. 78, 24 auf das mosaische Wunder gänzlich und wird offenbar die messianische Beziehung dieser Stelle auf Christus angenommen.

Ganz angemessen erinnert Köstlin Theolog. Jahrbücher 1857 S. 202 für den 4. Evangelisten an die Analogie des Marcion. Um jenen zu begreifen, muß man in der Tat sich in die Zeit versetzen, wo dieser möglich war.

Daß der Evangelist kein Jude sei, konnte man auch aus der sehr kavalieren Art schließen, wie er die bei Jesus fehlende bethlehemitische Geburt behandelt (1, 47 ff. 7, 41 f.) Für einen Juden der den Messias im Alten Testament suchte, blieb dies sobald die Sache streitig geworden, immer ein wunder Punkt. Für den heidnischen Christen ist es charakteristisch, daß er zwar im ganzen von der Voraussetzung der typisch prophetischen Beziehung des Alten Testaments auf Jesus durchaus ausgeht (vgl. 1, 46. 3, 14. 5, 46 u. a.), aber einen einzelnen Punkt der Art wohlfeil preisgibt und darum zu markten gar vielleicht als etwas jüdisches ansieht.

Stehen sich in bezug auf den jüdischen Charakter des Evangeliums noch immer die beiden widersprechenden Urteile in der gelehrten Literatur gegenüber: Das Evangelium kann nur das Werk eines mit den Verhältnissen seiner Heimat zur Zeit Jesu auf das Genaueste vertrauten palästinischen Juden sein (so Zahn, Einleitung in das Neue Testament II (1899) S. 552) — der Verfasser ist „mit den jüdischen Parteiverhältnissen zur Zeit Jesu völlig unbekannt“. (So P. Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg i. B. 1899 S. 255): Dann bleibt als Ausweg, den Verfasser in einem hellenistischen Judenabkömmling zu suchen, der sich aus inneren Gründen sowohl mit dem Judentum bekannt gemacht, als sich ihm zugleich gänzlich entfremdet hat.

#### D. Ort.

Endlich haben wir von Zeit und Ort der Entstehung unseres Evangeliums zu reden. Erledigen wir zunächst wiederum die einfachere



Frage, einfacher wenigstens insofern, als sich darüber am wenigsten sagen läßt. Ich meine die Frage nach dem Ort der Entstehung des 4. Evangeliums.

Die traditionelle Ansicht bezeichnet Ephesus als diesen Ort. Sie beruht auf der ältesten Nachricht die wir über die Sache erhalten. Irenäus III, 1, 1 gibt ausdrücklich an, daß Johannes das Evangelium während seines Aufenthaltes in Ephesus geschrieben habe. Diese Nachricht beruht auf der doppelten Voraussetzung, daß der Apostel Johannes das Evangelium geschrieben habe und daß dieser Apostel in Ephesus gewirkt habe. Da aber diese doppelte Voraussetzung für uns nicht mehr gilt, so ist auch diese ganze Nachricht einer ephesinischen Herkunft des 4. Evangeliums für uns doppelt hinfällig. Unter diesen Umständen bleibt nur noch die Frage übrig, was sich über den Ort, wo es entstanden ist, aus diesem Evangelium selbst ergibt, ob sich etwa aus ihm selbst die Annahme seiner Entstehung in Ephesus oder doch Kleinasien bestätigt. Man hat für das Letztere namentlich zwei Punkte hervorgehoben. Erstens die Begründung des Osterbrauchs der kleinasiatischen Kirche auf den Apostel Johannes. Allein dieses Argument hängt an der Voraussetzung, daß dieser Brauch mit dem johanneischen Evangelium übereinstimmte, sofern er wenigstens auf der für das johanneische Evangelium charakteristischen Ansetzung des Todestages Jesu auf den 14. Nisan beruhte. Allein es findet gerade das Gegenteil statt. Mit dem Evangelium ist gerade diese Ansetzung des Todestages Jesu mit Beziehung auf den kleinasiatischen Brauch in Widerstreit. Zweitens die Uebereinstimmung der Apostelreihe des Papias bei Eusebius KG. III, 39, 4 mit der Reihe, die im 4. Evangelium hervortritt, und das Hervortreten des Philippus in dieser Reihe. Sie soll sich aus einem besonderen Interesse der kleinasiatischen Kirche gerade an dieser Reihe erklären. Es ist das allerdings ein sehr beachtenswerter Punkt. Die Apostel, welche mit Namen im 4. Evangelium hervortreten, sind Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Judas Jakobi und Judas Ischarioth, und, unter dieser Bezeichnung, auch die beiden Söhne Zebedaei. Papias aber nennt bei Eusebius als die Apostel, nach deren Erinnerungen über Jesus er sich erkundigt habe, Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes und Matthäus. Die Verwandtschaft beider Reihen würde noch größer sein, wenn der rätselhafte Nathanael des 4. Evangeliums wirklich, wie einige Ausleger meinen, Matthäus sein sollte. Diese Verwandtschaft fällt doppelt auf, weil sie auch Namen betrifft, die in der synoptischen Tradition der evangelischen Geschichte außerhalb der Apostelverzeichnisse gar nicht hervortreten, wie Philippus und Thomas. Diese beiden Apostel, die bei den Synoptikern nur mit ihren Namen vorkommen, sind bei Papias gleich hinter Andreas und Petrus genannt, und treten im 4. Evangelium auch redend und handelnd auf, zumal Philippus tritt in einer nicht ganz unbedeutenden Weise als der Vermittler Kap. 1 des Verkehrs jenes Na-

thanael und Kap. 12 der dort ebenso rätselhaft auftretenden Hellenen mit Jesus hervor. Allein gerade mit dem Namen des Apostels, der die hier zwischen Papias und dem 4. Evangelium bestehende Uebereinstimmung aus einem besonderen kleinasiatischen Interesse zu erklären zu allernächst veranlaßt, hat es eine ganz eigentümliche Bewandnis. Ich meine mit dem Apostel Philippus. Wir wissen, daß man in Kleinasien den Philippus, dessen Grab man in Hierapolis verehrte, mit dem Apostel Philippus verwechselt hat. Wenigstens muß es durch die Apostelgeschichte als festgestellt betrachtet werden, daß der zu Hierapolis in Phrygien begrabene Philippus nicht der Apostel war, sondern der davon verschiedene Armenpfleger der jerusalemischen Gemeinde, der nach dem Tode des Staphanus in der Apostelgeschichte als Evangelist in Samarien c. 8 auftritt und später sich in Cäsarea Palästinae aufhält. Will man also das allerdings auffallend analoge Hervortreten des Philippus im 4. Evangelium und bei Papias aus einem lokalen Interesse der kleinasiatischen Kirche an dem in Hierapolis begrabenen Philippus erklären, so muß man annehmen, daß schon Papias und der 4. Evangelist an der Verwechslung des Evangelisten und des Apostels Philippus teilgenommen haben, oder daß der in Hierapolis begrabene Philippus wirklich der Apostel gewesen ist, und die Apostelgeschichte diesen mit dem Evangelisten verwechselt, oder den Apostel und den Evangelisten ohne Grund auseinandergehalten und als zwei Personen bezeichnet hat. Allein die letztere Annahme ist unannehmbar, weil das Zeugnis der Apostelgeschichte hier wegen seines Alters das Vorurteil für sich hat und weil die Auseinanderhaltung der zwei Philippe in der Apostelgeschichte, wenn sie keine Berechtigung hatte, ganz unerklärlich wird. Dagegen ist viel erklärlicher wie irrtümlicherweise aus dem Evangelisten der Apostel Philippus wurde, wie umgekehrt aus dem Apostel der oder ein Evangelist. Was aber die Annahme betrifft, daß sowohl Papias als auch der 4. Evangelist schon den hierapolitischen Philippus fälschlicherweise mit dem Apostel identifiziert hätten, so hat sie wenigstens bei Papias eine besondere Schwierigkeit durch den Umstand, daß Papias die Töchter des hierapolitischen Philippus noch persönlich gekannt hat, wie Eusebius KG. III, 39, 4 erzählt, und demnach schwerlich über dessen Identität so wenig unterrichtet gewesen sein wird. Auch daß das 4. Evangelium die irrtümliche Versetzung des Apostels Philippus nach Hierapolis schon voraussetzt, ist mindestens in keiner Weise erweislich und nicht einmal wahrscheinlich. Unter diesen Umständen läßt sich überhaupt kein Gewicht auf die Verwandtschaft der Apostelreihen des Papias und des 4. Evangeliums legen, die ja ohnehin keineswegs bis zu voller Identität geht, jedenfalls diese Verwandtschaft nicht aus irgend einem gemeinschaftlichen kleinasiatischen Lokalinteresse ableiten; so würde denn auch das Hervortreten des Philippus im 4. Evangelium sich nicht aus solchem Lokalinteresse erklären, damit aber auch die letzte

Spur kleinasiatischer Herkunft, die man im Evangelium entdecken zu können gemeint hat, in Wegfall kommen. Dann aber bleibt für das an sich wertlose Zeugnis der Tradition kleinasiatischer Herkunft des 4. Evangeliums nur der Umstand übrig, daß die ältesten Spuren des Gebrauchs des 4. Evangeliums größtenteils in Kleinasien auftauchen, wenn wir nämlich von Justin dem Märtyrer absehen, unter den Montanisten, im laodiceischen Osterstreit, bei Irenäus und bei Polykrates von Ephesus. Und Justin ist wenigstens insofern keine Gegeninstanz, als wir zwar kein Recht haben, ihn ohne weiteres und überhaupt als einen Vertreter kleinasiatischer Tradition zu betrachten, andererseits aber von ihm wissen, daß er zeitweise auch in Ephesus gewirkt hat. Somit mag, sofern das johanneische Evangelium für uns zuerst in Kleinasien hervortritt, nicht unwahrscheinlich sein, daß dort auch wahrscheinlich seine Heimat gewesen ist. Da das ganze 2. Jahrhundert hindurch das Leben der kleinasiatischen Kirche ein besonders bedeutsames und reges gewesen ist, so mag auch dies zur Erhöhung des ohnehin Wahrscheinlichen noch dienen. Weiter sind wir nicht imstande den Entstehungsort des 4. Evangeliums zu bestimmen.

Heraklitische Anklänge im Evangelium sammelt E. Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*. Berlin 1886 S. 372 ff. Auf Grund dieser Nachweisungen erinnert Pfeleiderer, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1887 S. 217 f. aufs Neue „für den ganzen mystisch-spekulativen Ton des Evangeliums und für seine Trias der Kardinalbegriffe λόγος und ζώή-φῶς den philosophisch-mystischen Charakter der Lehren von λόγος und ζώή-πῶρ“ und behauptet „für das wahrscheinlich in Ephesus geschriebene Evangelium die entschiedene Möglichkeit formell-heraklitischer Mit-anregung“.

Wie ein Apologet von der Art Zahn Ephesus als putative Heimat des 4. Evangeliums aus der altchristlichen Tradition auszustatten weiß, sehe man besonders in seiner Einleitung in das Neue Testament 567 zu Anfang (Bd. II, S. 498 f.) nach. Im Evangelium selbst bildet den einzigen Anhaltspunkt für seine Entstehung in Kleinasien nur 21, 23, und dies nur unter einer sehr problematischen Voraussetzung. Die dem Evangelium zur Seite stehende Tradition dagegen weiß seit sehr alter Zeit von keiner andren Abfassung als einer ephesischen. Ein Selbstzeugnis des Evangeliums für den Ort seiner Entstehung gibt es dafür nicht, und nun auch, da auch glaubwürdige Tradition fehlt, keinen Grund für irgend welche Bestimmung des Abfassungsortes des Evangeliums. Wer sich von letzterem rasch überzeugen will, braucht nur Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II, 1, 680 Anm. 3 aufzuschlagen, aus welcher Stelle zu ersehen ist, daß die kleinasiatische Herkunft des Evangeliums (und des 1. Johannesbriefs) nur aus der entsprechenden Herkunft der Apokalypse zu erschließen ist (natürlich unter der Voraussetzung der Identität der Herkunft aller dieser Briefe) — daß es im übrigen nur „Tatsachen“ gibt, die sich in den Köpfen der Hypothesenschmiede in „Gründe“ verwandeln, wie z. B. im Kopf Harnacks die Tatsache, „daß die ältesten Spuren der Existenz von Evangelium und Briefen auf Asien weisen“ sich in einen Grund dafür verwandelt, daß diese Briefe auch dort entstanden sind, was nur eben leider Beispiel einer allzuleichtnen Verwandlung von dieser Art ist, und daher nur die Abwesenheit erster „Gründe“ beweisen kann. Im Evangelium ist keine direkte, von ihm selbst gebotene Beziehung zu Kleinasien oder gar Ephesus zu entdecken, mit Ausnahme von 21, 23 unter Vor-

aussetzung der noch von Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 2 S. 328 f. (3. Aufl.) akzeptierten gemeinen Auslegung dieser Stelle aus der ephesischen Johannessage. Allein diese Sage der angeführten Stelle als Voraussetzung unterzulegen ist nicht nur ganz willkürlich — das umgekehrte Verfahren ist vollkommen ebenso statthaft — sondern die angeführte Auslegung hat selbst die größten Bedenken gegen sich, sofern sie auf die Konsequenz führte, daß das ebenda den Namen seines Evangelisten der bisherigen Geheimhaltung zuwider verriete. — Auf jeden Fall aber ist die mindestens nahezu totale Abwesenheit eines Selbstzeugnisses des Evangeliums über seine Heimat von den verhängnisvollsten Folgen für die Lösbarkeit des ganzen Rätsels der johanneischen Schriften und speziell des Rätsels ihrer Heimat. 21, 23 kann zum Hinweis des Evangeliums selbst auf seinen Zusammenhang mit Kleinasien nur auf Grund einer hier vermeintlich entdeckten besonderen Richtung des gemutmaßten besonderen Interesses des Evangelisten für den (unbekannten) „Kreis“, an den er sich wendet, gemacht werden; das kann man besonders deutlich bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II I, 678 f. not. 3., sehen wo Harnack das Interesse eines ganzen Kreises für den Zebedäiden Johannes feststellt. In Joh. 21, 23 freilich entdeckt auch Harnack a. a. O. ohne weiteres einen Beweis, wenn nicht für den Tod des Apostels Johannes in Asien, so doch für seine „außerordentliche Schätzung“ in dieser Provinz, obwohl gerade er sich S. 690 n. 3 dessen wohl bewußt zeigt, daß die besonderen Beziehungen des 4. Evangeliums zu Kleinasien in ihm selbst ohne Spuren sind. Ist das wirklich ernst zu nehmen, so kann natürlich das Evangelium keine Stelle enthalten, welche irgend etwas für kleinasiatische Beziehungen seines Verfassers (er heiße Johannes Apostel oder sonstwie) bewiese. — Wittichen, Der geschichtliche Charakter des johanneischen Evangeliums, Elberfeld 1868, S. 80 mit Rücksicht darauf, daß das johanneische Evangelium gegen essenische Ebioniten gerichtet sein soll. Ephraem Syrus in der Einleitung seiner Auslegung der syrischen Evangelienharmonie gibt an, das Joh.-Evangelium sei in Antiochien geschrieben s. bei Harnack, Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, 497. G. Krüger, Theologische Literaturzeitung, 1895 Nr. 17 Sp. 444 hält Syrien wenigstens nicht für ausgeschlossen, und auch Palästina nicht. — Der Widerspruch des muratorischen Fragmentisten gegen die allgemeine Tradition von der Abfassung des Evangeliums im hohen Alter des Johannes in Ephesus — der Fragmentist setzt die Apostel noch alle vereinigt voraus — (vgl. auch P. Corsen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig, 1896 S. 104) — verdient doch immerhin größere Bedeutung, als er gemeinhin findet. — Ganz isoliert war das muratorische Fragment, wenn es wirklich Abfassung des Evangeliums in Jerusalem annahm, wie Holtzmann, Einleitung, S. 483 (470. 3. Aufl.) meint.

Gerade wenn sie kleinasiatischer Herkunft des Evangeliums gelten soll, kann die kleinasiatische Johannessage nicht in dem Maße Voraussetzung des Evangeliums und seine Entstehung sein, wie Baur und Jülicher, übrigens gemeinschaftliche Annahmen verschieden verwendend, noch für möglich halten. Ist das Evangelium in Kleinasien entstanden, so setzt sein Aufkommen daselbst nicht einen möglichst geringen Anteil des Evangelisten an seinem Erfolge sondern das Gegenteil voraus. Der Anspruch des Evangeliums auf johanneische Herkunft gründet sich vor allem und nahezu ausschließlich auf die Kühnheit des Evangelisten, während die Voraussetzung eines „ephesinischen Johannes“ in allen ihren Formen zur Erklärung seines Werks nahezu vollkommen wegzufallen hat. Das Evangelium ist in Kleinasien möglich gewesen nur wenn der Verfasser durch eine dort schon bekannte Gestalt eines Johannes zwar möglichst wenig unterstützt aber auch möglichst wenig behindert war. Der Evangelist ist in seinem Werk bei Erhebung seiner Ansprüche auf johanneisches Ansehen augenschein-



lich dazu gedrängt, seinen Lesern ein nur in sehr dunklen Andeutungen hingestelltes Rätsel aufzugeben. Das liegt in der mysteriösen Form des Selbstzeugnisses des Evangeliums tatsächlich vor, ist aber auch nur sehr einseitig gewürdigt als eine Bedrängnis des Verfassers zu betrachten. Was ihn bei Aufstellung seines Anspruchs dazu zwingt, bei sehr dunklen Andeutungen zu bleiben, ist andererseits die Voraussetzung des Erfolgs, den er mit diesen gehabt hat. Weil man in Kleinasien vor dem Evangelium von einem „großen Johannes“ so außerordentlich wenig wußte, fehlt es freilich dem Evangelisten bei seinem Unternehmen mit dem Evangelium sehr empfindlich an Anknüpfungspunkten dafür, aber andererseits waren auch die seinem Erfolge in den Weg sich stellenden Hemmnisse entsprechend gering. War dagegen Johannes in Kleinasien schon vor dem Evangelium als Busenjünger bekannt (Baur) oder in Ephesus gar schon durch eine Sage bekannt, die ihn über alle Apostel erhob (Jülicher) und nimmt das Evangelium auf beides (wie Baur und Jülicher wollen) Rücksicht, so hört einmal was im Evangelium sich als Rätsel gibt überhaupt ein solches zu sein auf (d. h. es wird ganz unverständlich) und überdies wird auch der Erfolg unbegreiflich, den der Evangelist mit seiner Mystifikation hatte in einer Provinz, in welcher Johannes schon solchen Ruf hatte. Kurz: gilt (wie das ja beides bei Baur und Jülicher der Fall ist) kleinasiatischer Herkunft und Pseudonymität des Evangeliums, so ist Geringfügigkeit der dem Evangelisten für sein Werk und die damit von ihm verfolgte Mystifikation in Kleinasien gegebenen Anknüpfungspunkte Grundbedingung jedes vernünftigen Verständnisses des Werks. Selbst in Kleinasien schreibend muß auch der 4. Evangelist in der Hauptsache als der Begründer oder Schöpfer der kleinasiatischen Johannessage betrachtet werden. Er kann sie nur vor sich und nicht hinter sich haben.

#### E. Zeit.

Noch wichtiger und interessanter ist endlich die Frage nach der Entstehungszeit dieses Evangeliums. Leider sind wir aber auch hier darauf angewiesen, dafür mit unsern Vermutungen im Dunkel der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts herumzutasten. Den sichersten Anhaltspunkt um uns mit dem 4. Evangelium in dieses Zeitalter zu versetzen, gibt uns sein Verhältnis zu den Synoptikern. Sind wir schon mit diesen an die Schwelle des 2. Jahrhunderts geführt worden und setzt andererseits das 4. Evangelium sämtliche Synoptiker, namentlich den spätesten Lukas voraus, so dürfen wir für seine eigene Entstehung jedenfalls nicht über die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts heraufgehen. Aber freilich eben dieselbe Rücksicht auf die synoptischen Evangelien, oder wenigstens auf die Entwicklung der Tradition der evangelischen Geschichte muß uns auch abhalten wesentlich unterhalb

dieses Termins herabzugehen. Ist nämlich das 4. Evangelium eine auf der synoptischen Tradition fußende, idealisierende Umbildung dieser Tradition, so schließt ein solches Unternehmen allerdings jede auch nur im Anfang begriffne Kanonisierung irgend einer festen Gestalt der evangelischen Geschichte aus. Als das 4. Evangelium entstand, muß die Ueberlieferung der evangelischen Geschichte noch in vollem, lebendigem Flusse sich befunden haben, und weich genug gewesen sein, um eine solche Umbildung zu gestatten. Insbesondere kann noch nicht daran gedacht worden sein, den synoptischen Evangelien, also dieser ganz bestimmten, in ihnen fixierten Form der evangelischen Geschichte, auch nur eine Art kanonischen Ansehens zuzugestehen, da unter solchen Umständen schwerlich der Gedanke einer so freien Behandlung der evangelischen Geschichte noch aufkommen konnte, wie sie im 4. Evangelium vorliegt. Nun aber bestanden schon gegen 150 mindestens die Anfänge der Kanonisierung der synoptischen Evangelien. Sie wurden schon in den Gemeindeversammlungen der Christen gottesdienstlich vorgelesen, neben den Schriften des Alten Testaments. Sie waren auch schon zu einem Korpus gesammelt, aus welchem man die Zeugnisse über die evangelische Geschichte schöpfte. Das alles ergibt sich für die Zeit gegen 150 aus den diesem Zeitalter angehörenden Schriften Justins des Märtyrers, der in der Tat die synoptischen Evangelien, und zwar in ihrer Mehrheit, als die allgemein rezipierten und insofern der Kanonisierung mindestens schon entgegengehenden Quellen der evangelischen Geschichte braucht und voraussetzt. Damit wäre so gut wie bewiesen, daß die Entstehung des 4. Evangeliums nicht erst in dieses Zeitalter fallen kann, auch wenn nicht sonst aus demselben Justin nachgewiesen wäre, daß er selbst, macht er auch vom 4. Evangelium einen viel zurückhaltenderen Gebrauch als von den Synoptikern, höchst wahrscheinlich dieses 4. Evangelium schon gekannt hat. Gehen wir aber mit dem 4. Evangelium demnach spätestens etwa bis gegen 130 n. Chr. für die Zeit seiner Entstehung herab, so befinden wir uns in einer für uns zwar noch höchst dunkeln, aber allem nach was wir davon wissen, höchst bewegten Periode der ältesten Kirchengeschichte, im Zeitalter der Entstehung des aufblühenden Gnostizismus, in welchem die Entstehung einer so originellen und in Hinsicht auf die Behandlung der Tradition der evangelischen Geschichte so kühnen Schrift, wie es das 4. Evangelium ist, sehr große, allgemeine Wahrscheinlichkeit hat. Denn ist es auch gewiß nicht richtig, wie man versucht hat, das 4. Evangelium geradezu für ein Produkt des Gnostizismus zu erklären, so bestehen doch zwischen diesem Evangelium und dem Gnostizismus unleugbar gewisse Beziehungen, ja man darf wohl selbst von einer gewissen Verwandtschaft zwischen ihnen reden.

Es ist unleugbar, daß das 4. Evangelium eine ganze Reihe der auffallendsten Beziehungspunkte mit den Gnostikern bietet. Da

begegnet uns zunächst 1. die Auffassung des von Jesu verkündeten Evangeliums als neuer Gotteserkenntnis, als Offenbarung eines bisher unfaßbaren, wenigstens so noch nicht der Welt nahe getretenen Wesens, wie sie besonders 17, 3 und an anderen Stellen vorliegt. „Das ist das ewige Leben“, sagt im sogenannten hohepriesterlichen Gebet Jesus 17, 3, „daß sie dich, den allein wahren Gott und den, den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen“. Und zwar besteht diese neue Gotteserkenntnis in der Erkenntnis seines Geist-, Licht- und Liebewesens. Dazu kommt 2. der kosmische und anthropologische Dualismus des 4. Evangeliums, a) der kosmische, die Auffassung des κόσμος als des absolut gottentfremdeten, der Finsternis und der Herrschaft des Teufels, des Fürsten dieser Welt verfallenen Wesens, wie sie besonders im 1. Johannesbrief ausgeführt ist, aber auch im 4. Evangelium an Stellen wie 1, 5 und anderen. Hiermit hängt zusammen b) der anthropologische Dualismus des Evangeliums, auf Grund dessen zwei Menschenklassen unterschieden werden, ein Gegensatz der Gottes- und der Teufelskindschaft, ein ἐκ θεοῦ und ἐκ τοῦ κόσμου eine Geburt aus Gott, und eine aus dem Teufel. Ganz besonders bezeichnend ist die 11, 52 ausgesprochene Vorstellung von verstreuten Gotteskindern in der Heidenwelt. Die Gotteskindschaft ist hiernach ein so wesenhaftes, ursprüngliches Verhältnis, daß es in der Heidenwelt Gotteskinder noch vor jeder Bekanntschaft mit dem Christentum gibt, Menschen, die an sich solche Kinder sind, an die daher, um sie zu erlösen, das Christentum nur zu bringen ist. Mit demselben Vorstellungskreise hängt der Ausspruch des johanneischen Christus 18, 37 zusammen: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Dagegen heißt es 3, 3: „Wer nicht von oben, das heißt aus Gott geboren ist, kann das Reich Gottes nicht sehen“. Daher stehen denn den Gotteskindern Teufelskinder gegenüber und als solche gelten dem 4. Evangelisten vor allem die Juden, besonders 8, 31 ff. Sie sind durch eine dämonische Macht verblendet, und gegen jede göttliche Heilsabsicht versperrt, 12, 40. Daher denn, wiewohl der Absicht Gottes nach sich das Erlösungswerk an alle wendet, 1, 7, doch ein Teil der Welt notwendig unerlöst bleiben muß, derjenige, den der johanneische Jesus am Ende seiner irdischen Laufbahn von seinem Gebet ausschließt, indem er sagt: „Um sie bitte ich, ich bitte nicht um die Welt, sondern um die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind, und was mein ist allein dein ist und was dein ist mein, und ich an ihnen verherrlicht bin,“ 17, 9. Gnostisierend ist noch mancherlei im Evangelium, z. B. die Christologie des Evangeliums, seine Anwendung des Logosbegriffs auf Jesus, die Annahme der Herabkunft eines Wesens aus der Oberwelt in Menschengestalt auf die Erde; an gnostischen Doketismus streift mindestens die höchst auffallende und mysteriöse Art, wie der Evangelist bisweilen seinen Christus sich bewegen läßt, z. B. wunderbar verschwinden 8, 59, oder im Verborgenen reisen 7, 10. Doch allen diesen Berührungen mit

gnostischer Denkweise stehen andererseits Züge gegenüber, welche jedenfalls eine deutliche und scharfe Schranke zwischen ihm und dem eigentlichen Gnostizismus ziehen, ganz abgesehen davon, daß die poetische, erzählende Form, in welche der Verfasser seine Anschauungen über Jesus und sein Werk gekleidet hat, es sehr erschwert diese Anschauungen überall dogmatisch zu fixieren, und man sich jedenfalls davor zu hüten hat, den angeblich philosophischen oder spekulativen Charakter des Evangeliums zu übertreiben.

Klar ist einmal, daß der Dualismus des 4. Evangeliums zum konsequenten radikalen Dualismus des Gnostizismus keine Ansätze hat. Denn ihm liegt jede Unterscheidung des Weltschöpfers vom höchsten Gott fern. Vielmehr die Erschaffung der Welt durch diesen Gott ist die Grundvoraussetzung seines Prologs, und so scharf die Gottfeindlichkeit dieser Welt aufgefaßt, und so tief sie begründet und aus dem Gegensatz von Licht und Finsternis abgeleitet wird, so bleibt es doch dabei, daß diese Welt von Gott, und zwar durch das Werkzeug des Logos ins Dasein gerufen ist 1, 1. 10. Damit hängt zusammen, daß auch der strenge gnostische Doketismus dem Evangelium fremd ist. Ansätze sind wohl da, wie wir schon sahen, aber eben nur diese. Es zeigt sich noch keine Spur einer strengen, eigentlichen Anwendung des Gegensatzes von Geist und Materie auf die Konstruktion der Person Christi. Das kann schon das Wort von der Fleischwerdung des Logos zeigen 1, 14, als in der Tat vollgültiger Beweis für das Gewicht, das der Verfasser auf die Materialität und natürliche Menschlichkeit der Erscheinung des Logos legt. Er legt auch sonst, durch einzelne seiner Erzählungen eingestreute Züge, Zeugnis für dieses Gewicht ab. Und was endlich vor allem den 4. Evangelisten von allem Gnostizismus scheidet, ist sein religiöses Verhältnis zum Alten Testament. Durchgängig und ohne Wanken ist dieses als die Grundlage und Voraussetzung der durch Jesus vermittelten Offenbarung festgehalten, jeder Gedanke an eine grundsätzliche Verwerfung der alttestamentlichen Offenbarung ist hier noch ausgeschlossen. Man muß in allem was das Evangelium über das Judentum sagt, wohl unterscheiden zwischen dem, was das Volk der Juden trifft und was die alttestamentliche Offenbarung als solche. Von den Juden freilich gilt es, daß ihnen die Erkenntnis Gottes fehlt 4, 22, daß sie nie die Stimme Gottes gehört noch seine Gestalt gesehen haben 5, 37, daß sie im Wahne befangen sind schon an der bloßen heiligen Schrift das ewige Leben zu haben 5, 39, daß sie fälschlich vorgeben, Gott zu erkennen 8, 54.

Aber das alles trifft eben nicht das Alte Testament. In diesem hat sich die Erscheinung Christi schon in der Vorzeit angekündigt, und nur am verstockten Sinn der Juden hat es gehangen, wenn die Ankündigung unerkannt blieb, und es freilich tatsächlich, bis der Logos auf Erden erschien, eine Offenbarung des wahren Gottes auf Erden nicht gab. Diese Anschauung ruht aber im 4. Evangelium auf einer durchaus



idealisierenden Interpretation des Alten Testamentes, bei welcher dieses überhaupt nicht anders als unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung der Erscheinung Jesu, und auch das Gesetz durchaus nur als Weissagung auf Jesus aufgefaßt wird. Die Schrift, in welcher die Juden in ihrer Weise das ewige Leben vergeblich suchen, zeugt von Christus, 5, 39; Moses hat über niemanden anderes als Christus geschrieben 5, 46; auch haben einzelne alttestamentliche Fromme wie Abraham Logosoffenbarungen freudig empfangen 8, 56, während freilich das jüdische Volk im ganzen in seiner Verstocktheit nicht vermocht hat, sich über die buchstäbliche Interpretation des Gesetzes zu seinem wahren Sinn zu erheben. Es ist unverkennbar, daß das 4. Evangelium mit dieser radikalen Christianisierung des Alten Testamentes wiederum an den Gnostizismus streift. Denn gleich diesem löst es das Alte Testament von allen wirklichen historischen Bedingungen seines Bestehens und seines Verständnisses los, aber nun eben keineswegs um das Alte Testament einem metaphysischen System einzugliedern und es als die Urkunde einer niederen, früheren Stufe der Welt- und Menschenentwicklung zu verwerfen, sondern vielmehr um es als religiöse Autorität zu behaupten. Dieses an verschiedenen Punkten immer wieder zu beobachtende Verwandtschaftsverhältnis des 4. Evangeliums zum Gnostizismus, bei welchen es zwar immer gleichsam an der Schwelle desselben sich zeigt, doch niemals sie überschreitet, führt mit größter Wahrscheinlichkeit für seine Entstehung in die Periode, in welcher der Gnostizismus in der christlichen Gemeinde aufkam. Denn nur in dieser begreift sich die eigentümliche Verbindung von Verwandtschaft mit dem Gnostizismus und von Gegensatz gegen ihn, wie sie hier vorliegt. Auch das 4. Evangelium nimmt in seiner Weise, indem es eine so weitgehende Idealisierung der ursprünglichen Tradition der evangelischen Geschichte unternimmt, an den Bestrebungen der Gnosis teil, und wird darum demselben Zeitalter wie deren Anfänge angehören. Schon die Auffassung des Heidentums und des Judentums im Evangelium spricht für ein verhältnismäßiges Alter. Es kann nur einer Zeit gehören, wo das Evangelium sich von den Juden wegend, noch wenig Erfahrung mit den Heiden gemacht hatte. Sonst würde der Verfasser, wenn es ihm auch unter den Heiden nur „verstreute Gotteskinder“ gibt 11, 52. doch schwerlich dem Gegensatz gegen das Christentum so ausschließlich die Gestalt des Judentums gegeben haben. Ueberwiegend die letztere hat freilich dieser Gegensatz auch bei Justin. Immerhin scheint das Evangelium eine noch ungebrochene Hoffnung vorauszusetzen. Etwas phantastisch hat man in 5, 3 Beziehung auf Bar Kochba gefunden, gest. 135. — Für die Zeit des Evangeliums ist es sehr charakteristisch, daß es (im Unterschied von 1. Joh.-Brief 2, 18) nie von der Nähe der Wiederkehr Jesus spricht. Es steht eben in einer Zeit, welche bereits weiß, daß die Apostel diese Wiederkehr nicht erleben werden. Daher werden die Apostel zwar über den Weggang

Jesu getröstet, aber nur durchaus nicht mit dem Hinweis auf die Bälle der Wiederkehr Christi, sondern auf die Sendung des stellvertretenden Parakleten. Hat nun (wie man aus Paulus sieht) im apostolischen Zeitalter schon die Erwartung nächster Wiederkehr Christi wirklich bestanden, so ist das Fehlen des Hinweises darauf im 4. Evangelium sehr auffallend. Es gibt dafür keine andere vernünftige Erklärung als die obige. Anders aber steht die Sache im Briefe. Hier redet der Verfasser aus dem Bewußtsein seiner Gegenwart heraus, und diese hat denn wirklich die apostolische Erwartung gehabt, um sie unerfüllt weiter zu vererben. — Auch Harnack, Dogmengeschichte I, 71 (S. 91 der 2. Aufl.) obwohl er sehr entschieden für die jüdische Herkunft des Evangeliums sich ausspricht (S. 66 S. 85), meint doch, es gehöre schwerlich dem 1. Jahrhundert mehr an. Für die Datierung des Evangeliums hat es sicher einiges Interesse zu fragen, wie es mit dem Apostel Philippus im Evangelium steht, ob es schon da seine Versetzung nach Hierapolis (die bei Polykarp. v. Ephesus, bei Euseb. 5, 24, 2 vollzogen ist), voraussetzt, und ob diese Versetzung (wie Weizsäcker annimmt) berechtigt ist. Ist sie dies nicht, so könnte die Sache zu einer ziemlich späten Datierung des Evangeliums führen. — Durch die Zeugnisse meint sich Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 658 ff. etwa auf das Jahr 110 (letzte Zeit Trajans) als äußersten Termin in der Entstehung des Evangeliums geführt zu sehen, nämlich durch das Zitat des Presbyter des Iren. aus Joh. 14, 2 bei Iren. adv. haer. 5. 36, I. und das Zitat aus dem 1. Johannesbrief bei Polyc. Ep. ad. Phil. 7, I.

Ausgezeichnet verständig, wenn auch nicht allzuvielsagend, wie überhaupt, ist die Behandlung der Frage bei Jülicher (Einleitung § 30, 4. S. 314 ff. 3. Aufl.). Jülicher bleibt dabei stehen, daß das Evangelium nicht vor etwa 70 n. Christi, und spätestens 100—125 n. Christi geschrieben ist (S. 317). Nicht etwa vor 70, denn das ergibt das ganze Verhältnis des Werkes zum „Paulinismus“ (S. 315), ja nicht früher als 100, denn das ergibt sein Verhältnis zu den Synoptikern, S. 314 f. nicht später als etwa 125, denn es ist vorgnostisch und vormontanistisch (S. 317 ff.). Bevor man aber sich auf eine genauere Diskussion solcher Datierung einläßt, verständigt man sich erst gern über ihr Interesse. Das scheint auch Jülicher selbst durch die Art sagen zu wollen, wie er (S. 318) die Besprechung der johanneischen Frage anknüpft, anerkennend insbesondere, daß die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums für sein Verständnis von ganz besonderer Wichtigkeit und in anderen Fällen kaum erreichter Erheblichkeit sei (S. 318 am Schlusse von § 30). Wie das von Jülicher gemeint ist, ergibt dann seine Darlegung der johanneischen Frage, (§ 31, S. 318 ff.) deren Resultat ist, daß das johanneische Evangelium das Werk eines „Augenzeugen“ der evangelischen Geschichte gar nicht „sein kann“ (S. 330) und insbesondere wegen der Durchführung die darin die antijüdische Tendenz des Ver-

fassers gefunden hat, vor dem 2. Jahrhundert nicht geschrieben sein kann S. 337 ff.

## 2. Der geistige Ursprung.

Das 4. Evangelium trägt charakteristische Züge an sich, die mit dem Apostel der ältesten Tradition sich nicht wohl vertragen. Vor allem die Bildung, die das 4. Evangelium bei seinem Verfasser voraussetzen läßt.

Was die Bildung betrifft, welche die Abfassung des 4. Evangeliums voraussetzt, so hat man sie bei einem galiläischen Fischer, was Johannes nach den Synoptikern gewesen wäre, unwahrscheinlich gefunden, und ihn insbesondere hat die Apostelgeschichte einmal zufällig Gelegenheit, ausdrücklich als ungebildeten Mann *ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης* 4, 13 zu bezeichnen. Wir wollen uns aber bei diesem Punkte nicht viel aufhalten, der in der Tat, wenn sonst keine Bedenken gegen die johanneische Abfassung des Evangeliums bestünden, von keinem entscheidenden Gewicht wäre. Denn weder ist, was man Bildung des Verfassers des 4. Evangeliums nennen kann, so bedeutend, daß die Erwerbung derselben von seiten eines besonders dazu angeregten galiläischen Fischers etwas unbegreifliches wäre, noch wissen wir von Johannes genug, um die Erwerbung solcher Bildung durch ihn geradezu zu bestreiten. Beschränkte sich der theologische Charakter des 4. Evangeliums auf die schulgerechte Handhabung des Alten Testamentes und seiner Begriffe, so möchte man sich vollends darein finden, daß ein Mann von der Herkunft und dem Stande des Johannes sie sich nachträglich erworben hätte. Allein das Auffällige bleibt doch, daß die theologische Bildung des 4. Evangelisten spezifisch hellenistischen, ja alexandrinischen Charakter hat. Sein Bibelgebrauch ruht ganz auf der griechischen Bibelübersetzung, und seine Verwendung des Logosbegriffs verrät vielleicht sogar Beeinflussung durch alexandrinische Philosophie. Das ist jedenfalls nichts, was man bei einem galiläischen Fischer gerade erwartet.

### A. Das Verhältniß zum „Logos“ des Philo<sup>1)</sup>.

Die Grundvoraussetzung der Philosophie des Philo ist einerseits der alttestamentliche Gottesglaube, andererseits der schroffste Dua-

1) M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872. — Köstlin, Lehrbegriff, S. 90 will für Johannes nur die alttestamentliche Bedeutung „Wort“ annehmen. Vgl. auch Baur, Neutestamentliche Theologie, S. 353. — Einen fundamentalen Unterschied des johanneischen und des philonischen Logos behauptet wieder Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes, S. 10 ff. Jener sei ganz aus dem Hebraismus, dieser aus dem Platonismus hervorgewachsen. S. dagegen Pfeleiderer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1869, S. 400 f. — Verwandtschaft leugnet ganz Riggenbach, Zeugnisse, S. 19 f. Höchstens kann sich Johannes äußerlich an einen be-

lismus zwischen Gott und Welt. Aus der griechischen Philosophie, insbesondere der Gestalt, welche der Platonismus im sogenannten Neupythagoräismus angenommen hatte, hat er die Grundannahme eines überweltlichen Gottes, welcher an der Welt, sofern diese aus der Materie (der ὕλη) geschaffen ist, seinen vollkommenen Gegensatz hat, der daher mit ihr keine unmittelbare Berührung haben kann, der Welt daher mit seinem vollkommenen Wesen durchaus verborgen und unbegreiflich ist. Diese Verborgenheit Gottes, seine absolute Transzendenz über die Welt kann Philo nicht stark genug aussprechen, er hat die verstiegensten Ausdrücke dafür. Andererseits hat er nun doch aus dem Alten Testament den Glauben an die Offenbarung Gottes in der Welt. Aber diese kann nach den Voraussetzungen seines Systems durchaus nur in Gottes Wirkungen und durch Mittelwesen stattfinden, und diese Vorstellungen über Gott und seine Offenbarung werden nun von ihm mit Hilfe der allegorischen Interpretation ins Alte Testament eingetragen, was natürlich eine radikale Umdeutung desselben ergibt. Während aber nun in seinen allgemeinsten metaphysischen Voraussetzungen Philo sich vornehmlich an Plato anschließt, sind in der Ausführung seiner Lehren von der Offenbarung Gottes in der Welt vornehmlich die Stoiker seine Führer, denen die Gottheit als die in der Welt wirksame Kraft, als die höchste Ursache alles Geschehenden galt, und welche vor allem auch dem Philo seine Logoslehre boten. Philo denkt nämlich das Verhältnis von Gott und Welt durch ein ganzes System göttlicher Kräfte vermittelt, welche er, wo er an die populären Vorstellungen des Alten Testaments sich anschließt, Gott umgebende und ihm dienende Trabanten, auch Engel, wo er aber philosophisch spricht, in platonischer Weise Ideen nennt. Aus der Unzahl dieser Kräfte oder Ideen treten einzelne als die vornehmsten heraus. Die oberste von allen, die alle Kräfte in sich zusammenfassende Kraft heißt aber bei Philo der Logos. Der Logos

---

stehenden Sprachgebrauch angelehnt haben. — Siegfried „Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, S. 317 ff. — J. Réville, La doctrine du Logos dans le 4ème évangile et dans les oeuvres de Philon, Paris 1881 (181 pp. gr. 8). Auf seine Anschauung vom wesentlichen philonischen Charakter des 4. Evangeliums hat dann Réville seine Paris 1910 erschienene ausführliche Untersuchung über das 4. Evangelium gegründet. Hiergegen hat Baldensberger in seiner Anzeige des Werks, Deutsche Literaturzeitung, 1901 Nr. 1 Sp. 1 ff. sehr richtig davor gewarnt, in der Kritik des Evangeliums Alles auf seine Vergleichung mit Philo zu stellen und vielmehr gefordert, daß man die „Untersuchung auf eine breitere Basis stelle“ (Sp. 3). Bei Réville sei die historische Erklärung des Evangeliums aus dem Philonismus ein starres Vorurteil, das wirkliche Einsicht in seine Entstehung nur versperre und von ihm selbst gar nicht ernstlich festgehalten werden könne. — Fr. Roos, Der Eingang des Evangeliums Johannis und die Reden Jesu, insbesondere die johanneischen (Neue kirchliche Zeitschrift 1892 S. 554 ff.) — A. Harnack, Ueber das Verhältnis des Prologs zum 4. Evangelium zum ganzen Werk (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892 S. 189 ff.). Vgl. dazu Luthardt, Theol. Lit. Blatt, 1892 Nr. 35 Sp. 407 ff. — Holtzmann, Der Logos und der eingeborene Gottessohn im 4. Evangelium (in Hilgenfelds Zeitschrift Bd. 34 (1893) S. 385 ff. gegen Harnack.



ist das alle göttlichen Offenbarungen vermittelnde Mittelwesen, welchem, wie Philo dies einmal ausdrückt, der Vater aller Dinge, das heißt Gott vornehmlich gegeben hat, die Grenzscheide zu bilden zwischen dem Gewordenen und dem Schöpfer. Bei der Bildung dieses Begriffs hat dem Philo den größten Vorschub geleistet der Doppelsinn des griechischen Wortes Logos, welches Wort und Vernunft bedeutet. Dadurch hauptsächlich ist der philosophische Gebrauch dieses Wortes so besonders charakteristisch für das bunt schillernde Gemisch alttestamentlicher Vorstellungen und griechischer philosophischen Lehren, welche sein System überhaupt beherrscht. In der Bedeutung Vernunft fand er das Wort als einen Hauptbegriff der stoischen Lehre, welcher sich ihm ohne weiteres an die Stelle des Begriffs der Weisheit Gottes in den späteren alttestamentlichen Büchern setzte. In der Bedeutung Wort fand er es als geläufigen Ausdruck des göttlichen Wirkens und Offenbarwerdens in der Welt sonst im Alten Testament. So trat ihm im Logos überhaupt der Inbegriff der göttlichen Wirkungen in der Welt, wie sie sich ihm im Alten Testament boten, zusammen. Das Hauptelement seiner Logoslehre ist aber die stoische Lehre von der Weltseele. Die Stoiker nämlich führten alle in der Welt hervortretenden Wirkungen auf die in der ganzen Welt verbreitete Weltvernunft zurück, und eben diese Vernunft nannten sie λόγος oder λόγος κοινός (allgemeine Vernunft). Der Logos war ihnen zufolge die Grundkraft, welche das Weltganze ordnend und zusammenhaltend durchdrang, und in alle Dinge eingehend sich in eine Unmasse von Teilkräften ausbreitete. Als in solchen Teilkräften sich ausbreitend, nannten die Stoiker ihren Logos den λόγος σπερματικός, die samenartige Vernunft, d. h. die samenartig in allen Dingen verbreitete und sie belebende Vernunft. Aus dem λόγος flossen wie alle Naturkräfte so namentlich die Seelen der vernunftbegabten Wesen. Das war die Lehre, die Philo mit den alttestamentlichen Vorstellungen vom Offenbarungswort Gottes verquickte, und auch die Wirksamkeit dieses Logos in der Welt und seine Bedeutung schildert Philo in beständiger Verquickung stoischer und alttestamentarischer Vorstellungen, um eben die Grundbedeutung, die für ihn der Logos hat, als das alle Offenbarung Gottes an die Welt vermittelnde Mittelwesen festzustellen. Als solches, Gott an die Welt vermittelndes Wesen, muß er sowohl von Gott unterschieden, als mit ihm eins sein. Um dies vorstellbar zu machen, dient dem Philo wieder der Doppelsinn des griechischen λόγος als Wort und Gedanke, und eine stoische Unterscheidung, nämlich die Unterscheidung des λόγος ἐνδιέθετος und des λόγος προφορικός. So nämlich unterschieden die Stoiker das menschliche Wort sofern es gesprochen und sofern es bloß gedacht vorgestellt werde. Diese von den Stoikern nur in bezug auf das menschliche Wort angewendete Unterscheidung übertrug nun Philo auch auf den göttlichen Logos, sofern dieser als ἐνδιέθετος die rein der intelligibeln Welt angehörende, im

göttlichen Wesen ruhende und insofern wie dieses Wesen unbedingt verborgene göttliche Vernunft sein sollte, als *προφορικὸς*, sofern der göttliche Logos als hervorgebrachtes Wort in die Welt gleichsam herausgestellt, darin offenbar gedacht wird. Wenigstens führt Philo diese stoische Unterscheidung als Analogie an zur Unterscheidung auch eines doppelten göttlichen Logos. Als vom höchsten, verborgenen Gott irgendwie unterschiedene Wesen wird der Logos bei Philo im Unterschied von Gott zum Gewordenen gerechnet, er heißt dann Bild (*εἰκὼν*), auch Schatten (*σῆα*) oder erstgeborener Sohn Gottes. Schon Plato hatte die Welt das Abbild des göttlichen Urbildes genannt. Auch Philo nennt die Welt so. Aber er fügt die Bestimmung hinzu, sie sei der jüngere Sohn Gottes. So wird sie von dem vorweltlich entstandenen Logos unterschieden, der eben daher der erstgeborene Sohn Gottes (*πρωτόγονος υἱὸς θεοῦ*) heißt. Söhne Gottes ohne diese den Logos auszeichnende nähere Bestimmung sind nach Philo die Menschen. Gott (*θεός*) will Philo auch den Logos genannt wissen. Aber es soll ihm dieses Prädikat nur ohne Artikel zukommen, als Bezeichnung seiner von seiner Entstehung her ihm anhaftenden göttlichen Natur; ὁ[θεός] Gott selbst ist er nicht. Daher heißt der Logos bei Philo auch einmal *δεύτερος θεός*. Dieses nun vom höchsten Gott in dieser Weise unterschiedene Wesen ist bei Philo das Subjekt aller göttlichen Offenbarungen in der Welt. Der Logos ist das Urbild der Welt, die Idee nach der sie gebildet ist, das Siegel dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind. Er ist aber auch die in der ganzen Welt wirksame Kraft und eben in dieser Beziehung sind die Bestimmungen des Logos bei Philo ganz entsprechend den stoischen. Der Logos ist das Band, welches die Teile der Welt verknüpft, das ewige Gesetz Gottes, das von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt, diese trägt, bewegt und zusammenhält. Auch Philo nennt den Logos wie die Stoiker die besamende Vernunft, sofern der Logos die in alle einzelnen Dinge samenartig eingehende und sie belebende Kraft ist. Er ist das scharfe Werkzeug mit dem Gott die Gegensätze und Teile der Welt sondert. Wie die allgemeine Offenbarung in der Welt, so kann natürlich auf dem Standpunkt des Philo auch die besondere Offenbarung im Alten Testament nicht auf Gott selbst zunächst, sondern nur auf die von ihm ausgehenden Kräfte, und insbesondere des Logos zurückgeführt werden. Nicht nur die Schöpfung ist durch die Kräfte und den Logos vermittelt, sondern dieser ist auch das Subjekt aller alttestamentlichen Theophanien, er ist es auch der sich in der Leitung der Geschicke des jüdischen Volkes kundgibt, wie denn Philo zum Beispiel die Wolke, welche die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste von Aegypten nach Kanaan, nach der biblischen Erzählung, begleitet, für den Logos erklärt. Aber selbst mit den messianischen Erwartungen der Juden bringt Philo seinen Logos schon in Verbindung. Er läßt einmal, da er vom Eintritt des messianischen Heils redet und die Rückkehr der Juden

aus der Zerstreuung in das Land der Verheißung beschreibt, die Juden bei diesem Zuge von einer göttlichen, übermenschlichen Gestalt geführt werden, welche andern unsichtbar, nur den Geretteten erkennbar sein werde. Von dieser erhabenen Gestalt unterscheidet er anderwärts ausdrücklich den messianischen Fürsten, den Helden, der nach der Heimkehr die Heiden bekriegen und überwinden, und sein Volk in Gerechtigkeit regieren werde. Es kann demnach nach Analogie der philonischen Ansicht von jener Wolkensäule in der Wüste um so weniger ein Zweifel darüber sein, daß er unter jener göttlichen Führergestalt in der messianischen Zeit, an eine Erscheinung des Logos dachte.

Das sind nun die Grundzüge der Lehre, aus deren Bereich, worüber kaum Zweifel sein kann, auch unser Evangelist den Begriff des λόγος in seinem Prolog entnommen hat. Das ergibt sich

1. aus der Art wie der Evangelist den Begriff des λόγος schlechthin als etwas gegebenes einführt. In dieser Art ein Gegebenes war aber dieser Begriff damals nur in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie vorhanden.

2. Aus den auch sonst bestehenden Berührungen seiner Vorstellung von diesem Logos mit der philonischen Lehre. Denn es ist nicht zu begründen, wenn Luthardt, Das johanneische Evangelium I, 269 2. Aufl. aus dem was in der philonischen Lehre dem Evangelisten „fremd ist“, ohne weiteres folgert: „So ist nur das Wort, in welchem sie, Evangelist und Philo, zusammentreffen. Und selbst dieses nicht seiner Bedeutung nach; denn der philonische Logos ist, wenigstens primär, ratio, der johanneische oratio, so daß schließlich nur eine sehr äußerliche Berührung übrig bleibt“. Vergleiche die Zusammenstellung der Berührungen bei Siegfried Philo S. 317 ff., Lücke I, 290 sagte noch: „keine frühere und keine andere Darstellung der Logoslehre bietet soviel Erklärung und Zusammenhang für die johanneischen Sätze dar als die Philonische.“ Es seien hier nur ein paar Hauptpunkte dieser Berührungen angegeben und zwar nur johanneische Stellen.

a) 1, 1 καὶ θεὸς ὁ ἦν ὁ λόγος ganz diese artikellose Bezeichnung des Logos als Gott, d. h. als göttliches Wesen findet sich auch bei Philo.

b) Wenn der Evangelist sagt 1, 1: der Logos sei bei Gott gewesen (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), so drückt er damit das selbständige Wesen aus, das er dem Logos beilegt und in welchem dieser von Gott unterschieden ist. Das ist auch Philos Meinung, der den Logos den Gefährten, den Schatten, das Abbild Gottes nennt.

c) Der Evangelist läßt den Logos das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung sein. Durch ihn 1, 3 δι' αὐτοῦ soll alles entstanden sein. Ebenso Philo, der ausdrücklich desselben διὰ sich bedient, wenn er sagt, der Logos sei das ὄργανον gewesen δι' οὗ κατεσκευάσθη ὁ κόσμος durch welches die Welt erschaffen wurde) de cherub. 35, und ähnliches an mehreren Stellen.

d) Auch die Vorstellung vom Logos als der die Menschen erleuchtenden Macht teilen beide Schriftsteller, 1, 4 von λόγος τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Auch bei Philo heißt der Logos das Licht, welches die Finsternis von der menschlichen Seele vertreibt, der sonnenhafte Lichtstrahl, den die Menschen zu schauen imstande sind.

e) Der Logos strahlt nach 1, 14 den Vater wieder. Das ist auch die Anschauung des Philo, bei welchem die allein schaubare Herrlichkeit Gottes von den trabantenartig Gott umgebenden Kräften, welche im Logos zusammengefaßt sind, gebildet wird, de sonn. I, 4.

Das genügt um uns über die Heimat des johanneischen Logosbegriffs aufzuklären.

Nun kommt in bezug auf das Verhältnis des johanneischen Logosbegriffs zum philonischen noch ein Punkt in Betracht, der meist in recht verkehrter Weise behandelt wird, nämlich die sogenannten Verschiedenheiten des johanneischen und des philonischen Logosbegriffs. Hier ist die Hauptsache, daß man nicht die ganze Vergleichung von einem ganz willkürlich erfundenen Standpunkte vornehme. Dies ist aber der Fall, wenn man den johanneischen und philonischen Logosbegriff für sich als koordinierte und vergleichbare Größen betrachtet. Es ist dies deswegen falsch, weil überhaupt unser Evangelist gar keinen eignen Logosbegriff hat. Ueber den Logosbegriff an sich macht er offenbar nicht die geringste Präntention etwas eignes und neues zu lehren. Sondern ohne weiteres eignet er sich den Logosbegriff wie er ihn findet an und macht auch nicht die geringste Anstalt diesen gegebenen Logosbegriff irgendwo zu korrigieren. Die Sache steht also durchaus nicht so, daß unser Evangelist und Philo sich wie zwei Lehrer gegenüberstünden, die jeder seinen Logosbegriff hätten und jeder das Seine und Verschiedenes darüber lehrten, sondern vielmehr der Einzige, der Profession davon macht, einen Logosbegriff zu haben ist Philo der Philosoph; dagegen die Philosophie gar nicht des Amtes unseres Evangelisten ist und er von dem ihm durch Philo dargereichten Logosbegriff für seine Zwecke Gebrauch macht. Hiermit ist erst der richtige Gesichtspunkt gewonnen für die Beurteilung der sogenannten Verschiedenheiten des philosophischen und des johanneischen Logosbegriffs. Diese Verschiedenheiten sind nämlich im strengen Sinne gar nicht vorhanden, nämlich in dem Sinne, daß die Bestimmungen des Logosbegriffs beim 4. Evangelisten den philonischen entgegengesetzt wären und also dazu sich ausschließend verhielten, sondern sie ergeben sich einfach aus dem eigentümlichen Gebrauch, den der Evangelist vom Logosbegriff macht, den aber Philo davon zu machen einfach nur darum nicht in der Lage war, weil er erstens philosophische und nicht praktisch religiöse Zwecke hatte, zweitens weil er kein Christ war, an Christus nicht glaubte und also allerdings gar nicht auf den Gedanken kommen konnte seinen Logos in Christus wiederzufinden. Damit sind in der Tat die zwei angeblichen Verschiedenheiten, die



man immer wieder zwischen dem Logosbegriff des Philo und des 4. Evangeliums findet, indem man sagt, erstens fehlen dem Logosbegriff des 4. Evangelisten die dualistischen Voraussetzungen des philonischen Logosbegriffs, zweitens nur auf Grund eines vom philonischen ganz verschiedenen Logosbegriffs habe der Verfasser den Satz Vs 14, daß der Logos Fleisch geworden, aussprechen können. Allein sehen wir uns die Einwände an. Bei Philo ist der Logos das Mittelwesen, das zwischen den sonst gegen einander abgeschlossenen Sphären der Gottheit und der Welt die Brücke bildet. Gott und die Welt fallen bei Philo von vornherein dualistisch auseinander, weil eben auch die Welt an der Materie ihr eignes Daseinsprinzip hat, und daher von vornherein der Gottheit eine unübersteigliche Schranke entgegengesetzt, für die Gottheit unzugänglich ist. Daher eben bedarf es des Mittelwesens des Logos um überhaupt Gott und die Welt mit einander in Berührung treten zu lassen. Meint man nun, indem man sagt, daß unserem Evangelium die dualistischen Voraussetzungen des philonischen Logosbegriffs fehlen nichts anderes als daß in unserem Evangelium nichts von dieser metaphysischen Konstruktion des Logosbegriffs zu finden ist, so ist das ganz richtig. Aber damit ist eben weiter nichts gesagt, als was ohnehin klar ist, nämlich, daß unser Evangelist kein Philosoph ist. Seine Aufgabe ist es ja gar nicht über Gott und Welt im allgemeinen zu spekulieren, oder auch nur dem Logosbegriff an sich seine Bemühungen zuzuwenden, sondern er hat nur ein Evangelium zu schreiben und braucht zu diesem Zweck den ihm gegebenen Logosbegriff. Will man aber indem man sagt, daß dem Evangelisten die dualistischen Voraussetzungen des philonischen Logosbegriffs fehlen, gesagt haben, daß der Evangelist diese Voraussetzungen ausgeschlossen wissen wolle, so ist das nicht nur willkürlich sondern ganz falsch. Willkürlich erschlossen wird es zunächst aus Vs. 3, wo der Evangelist sagt, alles sei durch den Logos geworden, und ohne ihn sei nichts geworden, was geworden sei. Das ist ein Satz, der zunächst ohne weiteres mit Philo übereinstimmt, sofern er weiter nichts sagt, als daß der Logos das oberste und einzige Werkzeug der Gottheit bei der Schöpfung war. Allein man meint, dieser Vers sei gekehrt gegen die Annahme einer ursprünglich neben Gott bestehenden Schöpfungsmaterie bei Philo. Doch ist diese Meinung durchaus willkürlich und es ist wirklich schwer zu sagen wie man es beweisen will, daß gerade diese Reflexion dem Evangelisten vorschwebte. Die Sache ist aber auch noch aus einem besonderen Grunde ganz unwahrscheinlich, weil der Evangelist, wenn er hier beabsichtigte dem philonischen Dualismus entgegenzutreten, sich ganz unkorrekt ausgedrückt hätte. Denn zum Gewordenen rechnete Philo die Materie gar nicht, ebensowenig wie Gott, sondern sie war ihm das ewige Substrat des Gewordenen wie Gott dessen ewige Ursache. Noch viel weniger wo möglich kann bei Vs. 5 daran gedacht werden, daß der Evangelist

den philonischen Dualismus ausschlieÙe. Hier sagt nämlich der Evangelist, nachdem er den Logos als das Licht der Menschen bezeichnet hat: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis faÙte es nicht“. Hier macht man nun darauf aufmerksam, daÙ der Evangelist, insofern er den Gegensatz von Licht und Finsternis nur in seiner AeueÙerung in der Menschenwelt beröhre, diesen Gegensatz auch als einen rein sittlichen behandle, nicht aber als einen physischen, wie es bei Philo der Fall ist. Die Tatsache, die man hier behauptet, ist ganz richtig, aber ganz falsch der SchluÙ. Wenn der Verfasser mit dem Gegensatz von Licht und Finsternis innerhalb der Menschenwelt bleibt, so bleibt er eben innerhalb der Grenzen seiner Aufgabe als Evangelist, womit eben die Sache sich auch erklärt, während es ganz verkehrt ist zu behaupten, daÙ er dies tue um die philonische Zurückführung dieses sittlichen Gegensatzes auf einen physischen auszuschließen. Denn gerade das tut der Evangelist mit keiner Silbe. Vielmehr gibt er von dem Gegensatz von Licht und Finsternis gar keine letzte Erklärung. DaÙ er es aber nicht tut, sondern an der Grenze des philonischen Dualismus stehen bleibt, das erklärt sich aus seiner Aufgabe als Evangelist — selbst Baur, neutestamentliche Theologie S. 362 spricht verkehrter Weise von „besonnener Haltung“ —, wird aber ganz willkürlich auf irgend einen doktrinären Widerwillen gegen den Dualismus in der Gestalt bei Philo zurückgeführt. Gerade davon zeigt sich nicht die geringste Spur und der Evangelist läÙt vielmehr in bezug auf die metaphysische Erklärung des auch von ihm Vs. 5 behaupteten Gegensatzes alles offen. Was sich also an solch einer Stelle zeigt, ist nur, daÙ der Evangelist vom philonischen Begriff des Logos genau innerhalb der Schranken seiner Aufgabe Gebrauch macht, daÙ er aber die metaphysischen Voraussetzungen dieses Begriffs bei Philo auf sich beruhen läÙt. Auch dies aber nicht etwa absichtlich und auf Grund einer besonderen Reflexion, etwa aus Scheu vor diesem Gebiet, sondern ganz naiv, ganz einfach und natürlich, weil er überhaupt nicht unternimmt Metaphysik zu treiben, sondern ein Evangelium zu schreiben. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem andern Punkt, an welchem man die größte Differenz des philonischen und johanneischen Logosbegriffs beobachten will. Man sagt also zweitens, unmöglich sei dem Philo der Satz Vs. 14 gewesen  $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \sigma \acute{\alpha} \rho \xi \epsilon \gamma \acute{\epsilon} \nu \epsilon \tau \omicron$ . Das widerspreche auf das schroffste den dualistischen Voraussetzungen des Philo, der ja auch vom Himmelsmenschen, welche Bezeichnung er oft für seinen Logos hat, ausdrücklich sage, dieser sei, sofern er nach Gottes Ebenbild entstanden sei, jeder verweslichen und überhaupt irdischen Substanz unteilhaftig. Diese Vorstellung einer wahren Menschwerdung des Logos sei für Philo durchaus undenkbar gewesen. Das ist es, was man immer noch wiederholt, obwohl es längst widerlegt und in der Tat das unbegründetste Vorurteil ist. Um hier zur Klarheit zu kommen, muÙ man wohl unterscheiden und von wahrer Mensch-

werdung gar nicht reden. Denn von einer solchen redet auch unser Evangelist nirgends und namentlich nicht in Vs. 14, wo man sich streng an seine Worte zu halten hat, wenn nicht alles heillos verwirrt werden soll. Wenn sich viele Ausleger die Vorstellung machen, der Evangelist lehre Vs. 14 eine Menschwerdung des Logos, er meine, daß in dem Vs. 14 bezeichneten Moment der Logos als wirklich menschliche Person aufgetreten sei, so ist das zwar was manche hier gesagt finden möchten, weil es etwa zu ihrer Dogmatik paßt, aber was der Evangelist nicht sagt. Vor allem ist festzustellen, daß der Evangelist die Vorstellung den Logos erst in dem Moment Vs. 14 Person werden zu lassen, gar nicht hat. Denn er behandelt ihn schon Vs. 1 als Person, das heißt als aktives Subjekt schon vor allem Weltsein, geschweige denn vor dem Vs. 14 bezeichneten historischen Moment der irdischen Erscheinung Christi. Was nun der Evangelist von diesem schon vor der Welt existierenden Subjekt Vs. 14 sagt, ist nicht, daß er Mensch, sondern daß er Fleisch geworden sei, und zwar ist er in dieser Fleischgestalt erschienen, um seine himmlische Herrlichkeit den Menschen sichtbar werden zu lassen. Zu behaupten nun, daß diese Vorstellung für Philo und seinem Logos an sich eine unmögliche sei, ist durchaus falsch. Denn wie Philo ungeachtet alles seines Dualismus doch sonst nicht scheut den Logos zu heilbringenden Zwecken in sichtbarer Gestalt erscheinen zu lassen, also z. B. als Wolkensäule beim Zug der Hebräer durch die Wüste, ja selbst in menschlicher Erscheinung bei ihrer Zurückführung ins heilige Land im messianischen Zeitalter, so stand ihm auch nicht das geringste im Wege zu solchem heilbringendem Zwecke den Logos auch einmal Fleisch werden, das heißt sich in Fleischsgestalt zeigen zu lassen. Wenn er es nun doch in der Weise unseres Evangelisten nie tut, das heißt, wenn er nie als historisches Faktum solche Fleischwerdung erzählt, so liegt das ganz und gar nicht an der Beschaffenheit seines Logosbegriffs, welche ihn etwa daran gehindert hätte, sondern ganz einfach daran, daß er kein Christ war, daß er nicht an Christus glaubte und damit auch die historische Veranlassung von einer Fleischwerdung des Logos als einem geschehenen Faktum zu berichten nicht besaß. Mit diesem Glauben wäre ihm der Satz Vs. 14  $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \sigma \acute{\alpha} \rho \xi \acute{\epsilon} \gamma \acute{\epsilon} \nu \epsilon \tau \omicron$  gewiß nicht schwerer geworden wie unserm Evangelisten, der ihn ohne jede Erläuterung so einfach hinschreibt, als verstände er sich von selbst. Diesem hat er in der Tat nur die Mühe des Niederschreibens gemacht, wie er denn auf seinen vernünftigen Sinn geprüft, daran nicht mehr hat als seine Buchstaben. Die historische Bedeutung des Satzes liegt gar nicht an der Mühseligkeit seiner ursprünglichen Entstehung, sondern er hat sie erst durch die theologische Reflexion erhalten, welche gerade an diesem im Evangelium so glatt vorbeifließenden Punkte das salto mortale des Verstandes entdeckte und darin die Heiligung aller weiteren Salti der Art fand. Der Evangelist hat sicher keine Ahnung der Bedeutung die sein Satz

einmal erhalten sollte. Für ihn floß er einfach aus der Ueberzeugung in Christus den Logos wieder erkannt zu haben. Wie Ausleger durch den Text selbst genötigt sind die vermeintliche große Bedeutung des Satzes Vs. 14 herabzusetzen, siehe bei Baur, Kanonische Evangelien S. 94. Aus dieser Grundüberzeugung floß dieser Satz von selbst als Konsequenz, weil, wenn das menschlich erscheinende Individuum der Logos sein sollte, der Logos Fleisch geworden sein mußte. Wenn man nun etwa den Satz  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\chi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  deswegen bei Philo für unmöglich hält, weil man sich bei ihm dessen ganze Schwierigkeit einfallen läßt, weil man sich bei ihm plagt, wie es vorzustellen sein soll, daß der Logos als rein geistiges Wesen der Idealwelt in Menschengestalt erschienen sein soll, so ist hiergegen zweierlei zu bemerken. Einmal soll man sich fragen, ob hier wirklich für Philo dieselbe Schwierigkeit zurechtzukommen bestand, wie etwa für uns mit unserer zur Metaphysik sich ganz anders verhaltenden Denkart. Wenn es aber Philo keine Schwierigkeit machte, den Logos Wolkengestalt annehmen zu lassen, so wird es ihm ebensowenig Schwierigkeit gemacht haben, sich ihn in Menschengestalt erscheinend zu denken. Läßt man sich hier Schwierigkeiten kümmern, so soll man gerecht sein und sich nicht bloß bei Philo einfallen lassen, was man beim Evangelisten sich einfallen zu lassen keine mindere Veranlassung hat. Auch die Ausleger, welche von einer angeblichen Differenz des Logosbegriffs des Johannes und des Philo nicht genug zu reden wissen, müssen doch anerkennen, daß sich im 4. Evangelium „noch keine spekulative Vermittlung findet zwischen der persönlichen Auffassung des Logos einerseits und dem Akt der Fleischwerdung, sowie der Bewußtseinseinheit Jesu andererseits“. In der Tat enthält der Satz  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\chi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  Rätsel, so tut niemand weniger zu ihrer Aufhellung als der Evangelist. Er überläßt uns ja mit diesem Satz ganz unseren Gedanken und verläßt nicht die geringste Befangenheit. Behauptet man nun, daß er, weil er einen andern Begriff des Logos hatte als Philo überhaupt den Vs. 14 niederzuschreiben vermochte, so ist das, wie wir sahen, einfach nicht wahr, da vielmehr diesen Satz in dieser nackten Form bei gegebener Gelegenheit niederzuschreiben nichts den Philo abhalten konnte. So bliebe denn nur übrig, da die Sache unmittelbar aus dem Satz Vs. 14 nicht herauszuziehen ist, sonst zu beweisen, daß der Evangelist einen andern Begriff vom Logos hatte als Philo. Allein, daß hierzu sonst keine Möglichkeit vorliegt, haben wir gesehen und können es bewenden lassen. Daß der Evangelist einen vom philonischen verschiedenen Logosbegriff habe, davon kann gar keine Rede sein, schon darum weil der Evangelist keinen eignen Logosbegriff hat, sondern einen vorgefundenen braucht. Vielmehr liegt bei ihm und Philo ein und derselbe Logosbegriff vor, nur daß die Behandlung des Begriffs bei beiden eine verschiedene ist. Philo behandelt ihn ex officio als philosophischer Metaphysiker und als Jude, unser Evangelist als Erzähler eines Evan-



geliums und als Christ. Und in dieser verschiedenen Behandlung eines und desselben Begriffs sind die sogenannten Verschiedenheiten des johanneischen und philonischen Logos begründet, nicht aber in einer Verschiedenheit des Begriffs an sich bei beiden Schriftstellern. Von einer solchen ist gar keine Spur da und kann im Grunde auch gar nicht erwartet werden, da der Evangelist den Logosbegriff nirgend in einer selbständigen Weise behandelt und etwa von einer besonderen Zurichtung des Begriffs für seine Zwecke als Evangelist gar nicht die Rede ist.

Steht also für uns fest, daß der johanneische Logos kein anderer als der philonische ist, so können wir nun sagen, was  $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$  ist: Es ist die persönliche Hypostase des göttlichen Wortes als des Mediums aller göttlichen Offenbarung an die Welt, die göttliche Kraft, wodurch der auch nach unserem Evangelium an sich verborgene Gott, 1, 18, sich in der Welt schaffend, belebend und erleuchtend offenbart.

Außerhalb des Logosbegriffs ist eine Berührung des Joh.-Evangeliums mit philonischen Gedanken nur noch in der Idee des „guten Hirten“ festzustellen Joh. 10, 1–5 und Philo De agricultura Noë §§ 6–10 (opp. I, 304 ff. Mangold). Jedenfalls hat aber der Evangelist mit der Idee völlig überlegen geschaltet und zwar durchaus in der Richtung seiner sonstigen Art. Eine  $\pi \alpha \rho \omicron \iota \mu \acute{\iota} \alpha$  will der Verfasser selbst, laut Vs. 6 liefern. Ueber die Entstellung der Parabelform äußert sich schon Weizsäcker, Evgl. Gesch. S. 251 f., und Jülicher, Gleichnisreden Jesu S. 196 f. erklärt das Stück für eine Allegorie und keine Parabel. Schon Strauß, Leben Jesu I, 680 (4. Aufl.) vermutet der Verfasser, wohl wissend, daß Jesus gern in Parabeln lehrte, bestrebe sich hier, eine Probe davon zu geben (vgl. c. 15. 15, besonders 16, 25. 29) — „aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objektivität hatte, um sich der Einmischung von Reflexionen zu enthalten, weswegen sich ihm unter der Hand die Parabel in eine Allegorie verwandelte.“

#### B. Der Lehrbegriff des 4. Evangeliums.

Die Hauptarbeit ist immer noch Karl Reinhold Köstlin, Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes 1843.

Gottes Wesen: Köstlin, Lehrbegriff 73 ff:

A) Mit einigen Bestimmungen hängt die johanneische Lehre von Gott noch am Alten Testament 4, 22. 10, 29. 17, 11. 15. Joh. 1, 9. 2, 29. 3, 20 (Köstlin S. 75). Aber sie geht auch weit darüber hinaus, indem um zu „ausdrückliche Bestimmungen des Wesens Gottes gegangen wird“ (S. 74).

a) Gott ist Licht 1. Joh. 1, 5. 7. Joh. 3, 19.

b) Gott ist Wahrheit Joh. 3, 21, und redet nur die Wahrheit Joh. 3, 33 vgl. 1. Joh. 1, 10. 5, 10, ist Quelle der Wahrheit Joh. 8, 26

vgl. 17, 17. Gott ist der E i n e 5, 44. „Nichts außer Gott hat für den Menschen wahren Wert, weil es außer ihm nichts gibt, dem man ein wahres Sein zuschreiben kann“ (Köstlin S. 75).

c) Er ist e w i g e s L e b e n. 1. Joh. 5, 20 oder der welcher Leben Joh. 6, 57. Dieses kommt ihm im physischen (Joh. 6, 51–58) wie im geistigen Sinne zu Joh. 5, 25 f.

d) Er w i r k t (ἐργάζεσθαι) fortwährend. Joh. 5, 17 ff.

e) Gott ist G e i s t Joh. 4, 23 f. Gott ist nicht bloß das absolute Wesen, sondern auch das absolute Subjekt, das sein Wesen namentlich auch außer sich allmächtig zu verwirklichen Willens ist (ζῆτει 4, 23). Er ist „in Einem sowohl Prinzip der Wahrheit als auch ihrer vollkommenen Mitteilung und Verwirklichung oder der Offenbarung“ (Köstlin S. 79).

f) Gott ist L i e b e 1. Joh. 4, 8 ff. Joh. 3, 16. 17, 24.

Alle diese Bestimmungen des Wesens Gott, daß er Licht, Leben, Geist, Liebe ist, sind Gott und eine jede der andern immanent. „Sie sind die Prädikate zu dem Subjekt Gott und zugleich ist jede Subjekt und Prädikat der andern“ (S. 82).

Hinter diesen Bestimmungen kennt Johannes kein verborgenes Wesen Gottes. Christus gibt über Gott vollkommen Aufschluß Joh. 1, 18; in seinen ἔργα sieht man Gott 14, 7 ff. 12, 45. In der christlichen Religion wird Gott wie er ist offenbart. „Die Trennung zwischen einem Gott an sich und einem Gott wie er für die Welt erscheint kommt Johannes gar nicht in den Sinn, weil er über Gott nicht philosophiert, sondern allein seine Bestimmungen über ihn in der Form des unmittelbaren Wissens der Kontemplation, aus seiner religiösen Erfahrung heraus vorträgt („Gott ist Liebe“, „wir haben gehört, daß Gott Licht ist“ usw.), wie sie denn auch für ihn selbst keinen wissenschaftlichen, sondern religiösen, geschichtlichen und praktischen Wert haben. Es finden sich bei ihm keine Eigenschaften Gottes die dem abstrakten Denken angehören, wie z. B. τὸ ὄν, ἀπειρος, ἀκατάληπτος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας μόνος ἀσύγκριτος (Philo, Apologeten Clementin. Homilien) sondern nur solche Bestimmungen welche zwar allgemeiner Natur sind, aber zugleich die lebende Existenz des Allgemeinen in sich schließen ἀληθής, μόνος, ζῶν, πνεῦμα (S. 83). Die Unbegreiflichkeit, welche Philo zum Wesen Gottes rechnet, hat Johannes „vom Wesen Gottes ganz entfernt und dahin modifiziert, daß Gott nur durch seine eigene Offenbarung, nicht aber durch die sich selbst überlassene Kraft des Menschen erkannt werden könne, ein Beweis, daß Johannes von dem alexandrinischen Gottesbegriff sich vollkommen losgesagt hat, gerade wie sein Logos kein bloß jenseitiger, sondern auch ein ins Diesseits wirklich eingehender ist“ (S. 83).

Der L o g o s. Köstlin, Lehrbegriff S. 45 ff.: Der Logos ist „die eine absolute Religion, die sich der Welt mitteilt“ (S. 45). Der alexandrinische Gedanke an ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt ist da

(Joh. 5, 22 ff.) aber tritt zurück. Die Hauptsache ist vielmehr, das Dasein des Logos bei Gott vor allem Endlichen.

a) Logos war vor der Welt bei Gott 17, 5.

b) War von jeher Gegenstand der göttlichen Liebe Joh. 1, 1. 2. 18. 17, 5. 24. 1. Joh. 1, 1. 2, 13) schaute Gott selbst (Joh. 8, 38) und erklärte Gott vollkommen (3, 32. 34). Alles wurde durch ihn geschaffen (1, 3. 10).

c) Er hat als Sohn zu Gott ein schlechthin einziges Verhältnis (*μονογενής* 1, 18). Von der Welt absolut verschieden (8, 21—23). Er war von jeher über Judentum und Heidentum (Joh. 1, 15. 8, 56) und ist das Bestimmende für das Schicksal der ganzen Welt (Joh. 3, 17. 5, 17. 6, 33 ff. 17, 24).

d) Mit der Erscheinung des Logos auf Erden „fließt dem Verfasser das Wirklichwerden der absoluten Religion im Gegensatze gegen Judentum und Heidentum zusammen“ (S. 76). Die Idee des Christentums „die Welt zu retten“ Joh. 3, 17. Neben der positiven Tätigkeit der Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Liebe, die negative Bekämpfung des Irrtums und der Sünde (Joh. 3, 16 ff. u. s. Köstlin S. 47). Jesus ist der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Auferstehung (Joh. 14, 6. 11, 25) das wahrhaftige Licht (1, 9), stellt Gott selbst dar (12, 45. 14, 9 ff.) spricht Worte Gottes (3, 34. 12, 49 f.) schließt der Welt das Wesen Gottes auf (1, 18) offenbart ihn namentlich als Geist (4, 24), läßt durch seinen Tod das Leben auf die Welt übergehen (6, 27 ff. 3, 14 ff.). Als „die Wahrheit“ ist aber Jesus allein die Wahrheit. Nur er offenbart Gott. Heiden und Juden haben nie jemand gesehen der Gott gleich wäre (5, 37. 8, 55). — Der Begriff Logos erinnert an jenen für Heiden christliche Dinge verdeutlichenden Gebrauch griechischer Ausdrücke deren sich z. B. Justin Martyr in seinen Apologien bedient, außer dem Begriff des Logos selbst z. B. *ἀπομνημονεύματα*. Schon diese Analogie spricht dafür, daß das johanneische Evangelium mit seinen Anschauungen aus dem ursprünglichen Kreis der christlichen Welt heraustritt. — Nicht nur, wie oft und namentlich im apologetischen Interesse hervorgehoben worden ist, der Terminus Logos ist dem Prolog vorbehalten und kommt in den Reden Jesu im Evangelium nie vor, sondern in diesem Begriff erschöpft sich überhaupt nicht das Wesen Jesu, wie es im Evangelium hervortritt, ja die Beziehung des Logos zum Weltganzen, zur Natur tritt darin überhaupt zurück (s. Fr. von Uechtritz, Studien eines Laien S. 111 ff.).

Gegen den Beyschlagschen Versuch Logos und geschichtlichen Christus als Dinge darzustellen die der Evangelist trennt, indem die Präexistenz des Logos eine nur ursprüngliche sei vgl. Pfeleiderer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1866 S. 253 ff. Welcher zeigt, daß diese Trennung vielmehr dem klarsten Sinn der Worte des Evangelisten widerspricht (S. 253 ff.) auf subjektiven Vorurteilen Beyschlags beruht (S. 256) mit der Bezeichnung des λόγος als die

Unpersönlichkeit des Logos nicht zu begründen ist (S. 256), diese vielmehr schon aus 1, 1 sich ergibt (S. 257) namentlich aus dem  $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  1, 12 (S. 256 f.). Ueberhaupt aber denkt sich das Evangelium die Menschwerdung gar nicht so, daß dadurch eine neue (menschliche) Persönlichkeit entstünde (s. 259 f.). Auch Fr. von Uechtritz, Studien eines Laien, S. 121 ff. will keine vorzeitliche Persönlichkeit des Logos im Evangelium angenommen wissen und die Präexistenzstellen des Evangeliums sollen nicht als Ausdruck „erfahrungsmäßiger Erinnerung“ Jesu zu verstehen sein. Es liegt nur „ein dem prophetischen Rückschauen verwandtes Rückschauen“ vor, das sich nur auf den göttlichen Grund des Innern des Heilands richtet (S. 123). „Der eigentlichste und innerste Grund seiner (Jesu) Kenntnis des Vaters war, daß er sich des Wesens des Vaters selber bewußt wurde“ (S. 126). Die göttliche Daseinsform des Logos „erreicht“, indem sie „in den Dualismus eines sich zu dem Vater als zu einem zu verhaltenden persönlichen Seins eingehend“ im Gottmenschen Jesus „ihre Gipfelhöhe“ (S. 130). — Bei dieser Auffassung der Präexistenz des johanneischen Christus setzt v. Uechtritz ganz harmonistisch die Identität der Christologie der Synoptiker mit der des 4. Evangeliums voraus und findet jede andere mit dem synoptischen Bilde von Jesus unverträglich, insbesondere mit Stellen wie Matth. 26, 39. 27, 46 auch mit der Versuchungsgeschichte unvereinbar (S. 122 f.). Aus dem 4. Evangelium selbst vermag sich diese Auffassung nur durch eine sehr unklare und konfuse Deutung der die Präexistenz betreffenden Stellen wie 8, 58. 17, 5. 24 u. a. zu begründen (S. 123 ff.). Der Analogie der Präexistenzlehre des Paulus, insbesondere seiner Anwendung der rabbinischen Vorstellung vom 2. himmlischen Adam auf Christus 1. Kor. 15, 45 ff. erwehrt sich v. Uechtritz S. 132 ff., durch die unterscheidende Annahme, daß im 4. Evangelium die Selbstbekenntnisse Jesu auf dem wirklichen Verhalten des historischen Jesus selbst beruhen, während Paulus eben auf die von diesem Verhalten erhaltenen Kunde hin sich bei Wiedergabe seiner Vorstellung von Jesus mit den Hilfsmitteln seiner rabbinischen Theologie geholfen hat (S. 134 f.). — Für seine Auffassung der Christologie des 4. Evangeliums beruft sich v. Uechtritz schließlich auf Schleiermacher und Beyschlag als zwei „im echten Sinne religiöse Männer“ (S. 136). Der Logos steht allein zu Gott im unmittelbarsten Verhältnis des Sohnes zum Vater  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\iota\omicron\varsigma$  Joh. 1, 14. 18 vgl. 8, 23. 3, 31. „Ueber die Entstehung des Sohnes findet sich bei Johannes nichts, er ist eben von jeher bei dem Vater“. (Joh. 1, 1). Er ist aber mit dem Vater g l e i c h, teilt dessen Eigenschaften 5, 17 ff. 16, 15. 17, 10. Doch ist namentlich 16, 15 „nur Gleichheit der Eigenschaften, nicht aber des Wesens zu suchen. Nur was der Vater h a t, nicht was er i s t, wird in die Vergleichung hineingezogen; der Sohn hat den Geist wie der Vater, aber nur der Vater ist Geist 4, 22 ff.“ usw. (Köstlin, Lehrbegriff S. 92 f.).



Die Hauptstelle für die Gleichheit von Sohn und Vater ist θεός ἦν ὁ λόγος 1, 1. Gott und Logos stehen „im Verhältniß der Homogenität; Vater und Sohn fallen unter den Begriff θεός, obgleich der Vater diesen Begriff auch wieder ganz erfüllt, ὁ θεός ist“ (Köstlin S. 93).

Geist. Köstlin, Lehrbegriff S. 56. Ueber die Persönlichkeit des Geistes s. S. 109. — Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 537. „Die Verheißung des Geistes Gottes hat bekanntlich im 4. Evangelium eine ganz andere Gestalt angenommen, als in den drei ersten“, — was nun gut ausgeführt wird.

Dreieinigkeit. Köstlin, Lehrbegriff S. 55 ff. „Das Mittel der absoluten Verwirklichung der absoluten Religion (welche das Christentum ist), ist die johanneische Dreieinigkeit“ (S. 55). „Die johanneische Dreieinigkeitslehre stellt den Fortgang der absoluten Religion selbst dar. In Gott dem Vater ist ihr Wesen ewig vorhanden, aber für die Welt verschlossen; im Sohne ist sie zugleich mit der Bestimmung der Welt offenbar zu werden, und sie wird es durch ihn auch auf vollkommene Weise; der Geist endlich hält diese Offenbarung fest, pflanzt sie ins Innere der Menschen, macht sie zu einer gewußten (χρῖσμα 1 Joh. 2, 20) und fruchtbringenden (σπέρμα 3, 9)“ (S. 56 f.) Das führt dann Köstlin S. 83 ff. näher aus:

„Gott ist bei Johannes nicht eine singuläre, alleinstehende Person, sondern er hat zwei andere göttliche Hypothesen neben und in sich, den Logos und den Geist“. Der Sohn ist das erste was noch außer Gott ist; Gott kann nur zugleich mit dem Sohn erkannt werden 17, 3. 5, 37 f. Der Sohn ist das Erste aus dem die Liebe Gottes sich erweist 17, 24.

Die erste Person ist der Vater. ὁ θεός oder ὁ πατήρ, was bei Johannes vollkommen identisch. „Der ganze Gott und die erste Person der Dreieinigkeit sind noch eins. Gegen Fromman zeigt Köstlin S. 84 ff., daß es ganz Fremdes in Johannes hineinragen heißt, wenn man annehme, Gott werde im Logos sich selbst offenbar und seiner bewußt. Der Logos dient dem Johannes „nicht zur Sicherung der Persönlichkeit Gottes, wie der neuen Theologie, sondern zur Vermittelung Gottes mit der Welt“ (S. 87). Gott ist sowohl der Erste unter den Drei als der Eine, welcher die zwei andern in sich befaßt“ (S. 87).

Gott der Vater ist unsichtbar (Joh. 1, 18. 5, 37 vgl. 12, 41) und er kann nur durch sich selbst erkannt werden (1, 18. 17, 3. 25. 1. Joh. 4, 12 f. 5, 9). In den von ihm auf die Welt ausgehenden Wirkungen aber offenbart er sich ganz, weil es eine rein geistige Macht ist, die nichts körperliches an sich hat und die man ihrem ganzen Umfange nach sieht, wo sie als solche sich betätigt (S. 88). Hierauf beruht die Möglichkeit, daß man in Christus den Vater wirklich sieht (14, 7 ff. 10, 30 ff.). Mit den Endlichen geht Gott keine unmittelbare Verbindung

ein, daher ist auch das Richten nicht seine Sache 5, 21 (S. 89). — Wie Johannes das Verhältnis der Personen der Dreieinigkeit zu einander, als den einer substantiellen Einheit darstellt vgl. S. 95.

Das Eigentümliche der johanneischen Dreieinigkeit findet Köstlin S. 111 f. in folgenden vier Punkten:

a) Diese Dreieinigkeit ist eine gewiß in ihrem letzten vielleicht auch in ihrem mittleren Glied in der Zeit sich entfaltende.

b) In dreifacher Abstufung steht der Logos unter dem Vater, der Geist unter dem Logos.

c) Im Verhältnis zur Welt „liegen die Sphären der Wirksamkeit des Vaters und Sohnes und Geistes wie 3 Kreise ineinander, indem der Vater das Ganze umschließt, der Sohn die Schöpfung und Erlösung, der Geist die Verwirklichung, der letztere innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins zu seinem Gegenstande hat, nur daß diese drei Sphären wieder als eine betrachtet werden können, indem die Sphären des Sohnes und Geistes auch als solche gelten in welchen niemand anders als der Vater selbst tätig ist. Ebenso steht es endlich

d) auch abgesehen von der Welt auch innerhalb des göttlichen Wesens selbst, indem auf dem höchsten Standpunkte der Betrachtung Sohn und Geist nicht Totalitäten für sich sind, welche vom Vater bloß abhängen, sondern Momente in der einen Totalität des Vaters, welche die ganze Substanz, das die bei den andern in sich setzende und erhaltende Subjekt ist“. Was die Frage betrifft, ob Johannes eine immanente Wesenstrinität oder nur eine Offenbarungstrias lehre, so zeigt Köstlin S. 112, daß Johannes noch gar kein Bewußtsein habe über die Fragen, welche zu schärferen Vorstellungen in dieser Beziehung führten. Der Logos des Johannes sei aber „wirklich auch ein Keim der ontologischen Trias, oder dieser wenigstens nicht entgegengesetzt, wie der des Philo“ (S. 113).

### Christologie. Göttliches Wesen Christi.

Gegen Beyschlag der im johanneischen Christus „den eigensten Grundzug des menschlichen Wesens im Unterschied vom Göttlichen findet zeigt Pfeleiderer Zeitschrift für wissenschaftliche Theologic, 1866, S. 245 f. vielmehr an den Stellen 12, 27. 11, 41 f., wo Jesus selbst über das Gebet erhaben ist und dieses in seinem Munde nur Manifest für das Volk ist, daß die Abhängigkeit Christi hier mit wesentlicher Gotteinheit identisch ist, und nur der „eigenste Grundzug eines göttlichen Wesens im Unterschied vom menschlichen sein kann“ (S. 246), wobei auch 8, 40 nicht widerspricht (S. 247).

Die schlechthinige Unterordnung des Logos unter Gott ist Bürge dafür, daß er Gott wahrhaft und vollständig verkündet 7, 18. 8, 28. 50. 54. 12, 49. f. (Köstlin, Lehrbegriff S. 56). — Vgl. ferner über die

Subordination des Logos unter den Vater Köstlin, Lehrbegriff S. 96 ff. Baur, Neutestamentliche Theologie S. 367 f. Alle diese Feststellungen lassen nur einen Schluß zu, daß nämlich die Konsequenz aus der Subordination des johanneischen Christus, er sei als wesentlich menschliches Wesen gedacht, verkehrt ist.

Die johanneische Subordination ruht auf dem ganz richtigen Gefühl, daß um Gott darzustellen (1, 18) es nicht genüge ihn zu kennen, als von ihm zu stammen und mit ihm wesenseins zu sein, sondern auch nichts anderes zu wollen, als ihn darzustellen (5, 19. 6, 38).

Die Präexistenz Christi ist nicht anders zu verstehen als von einem metaphysisch persönlichen Präexistenzzustande nicht etwa nur als ein bloß ethisches „Himmlichgeartetheit“ zu fassen, das allen Gläubigen zukommt (8, 47); denn davon unterscheidet der Evangelist den göttlichen Ursprung Christi auf das Bestimmteste 6, 45 f. vgl. gegen Beyschlag, Pfeleiderer, Zeitschrift für historische Theologie, 1866, S. 247 f. Auch 3, 13 gehört hierher (S. 348) namentlich aber 6, 62 (S. 249) auch 8, 58 (S. 251) und besonders wieder 17, 5 (S. 252).

Nach Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 534 hat „der Gedanke einer vorzeitlichen Erzeugung (des Sohnes) im Prolog und im ganzen 4. Evangelium keinen Anhalt“. — „Wenn Johannes das Wort zum 1. Mal in demselben Satz anwendet, in welchem er von der Fleischwerdung des Logos gesagt hat (1, 11) und in engster Verbindung mit dem Satz, welcher von der Entstehung der durch Jesus bewirkten Gottessohnschaft der an ihn Gläubigen handelt (1, 12 f.), so kann nicht zweifelhaft sein, daß er ihm als der Gottessohn in einzigartigem Sinne auf Grund seiner Fleischwerdung gilt“.

Für ihre wesentliche Identität, die Identität des präexistenten Subjekts und des geschichtlichen, die Einheit der Persönlichkeit beider s. 8, 58 (vgl. dazu Pfeleiderer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1866 (S. 251) und 17, 5 (vgl. Pfeleiderer S. 252 f.).

Ganz unhaltbar ist der Beyschlagsche Versuch diese Identität zu leugnen und namentlich zu beweisen, der Evangelist wolle nichts von seiner Identifikation des Logos mit dem „Sohne“ und dem historischen Christus wissen, fasse den Logos unpersönlich und scheide dessen unpersönliche Präexistenz auf das Schärfste von der historischen Existenz des persönlichen Gottessohnes, s. dagegen Pfeleiderer, S. 253 ff.

a) aus 1, 18 ist nicht zu beweisen, daß Johannes die Person des Sohnes unterscheidet vom Logos (S. 253 f.).

b) aus 1, 14 ergibt sich die Identifikation des Logos und des historischen Christus (S. 254 f.). *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ist nur „Veränderung der Existenzweise eines und desselben Subjekts“ (S. 254).

c) Ueberhaupt geht der ganze Prolog v. 1—18 darauf, „daß der ewige Logos als Jesus Christus zeitlich erschienen ist und der historische Jesus Christus als Logos ewig beim Vater war“ (S. 254); überall geht

dieselbe Identität des Subjekts aufs Strengste durch, und es besteht in bezug auf die Identität des λόγος ἄσαρκος und ἑνσαρκος kein Unterschied zwischen Reden und Prolog des Evangeliums (S. 255).

d) Die Beyschlagsche Leugnung führt zur Verkennung des Grundgedankens der johanneischen Anschauung von Christentum und Person Christi (S. 255 f.).

e) Die Persönlichkeit des Logos bei Johannes wird von Beyschlag vergeblich bestritten (S. 256 f.).

f) Auch 12, 41 beweist nicht für sondern gegen Beyschlag (S. 258). „Die strengste Identifikation des Logos und der historischen Person Christi bildet recht eigentlich das A. und O. der johanneischen Christologie“ (S. 259).

g) Auch hat das Evangelium gar nicht die Vorstellung von der Fleischwerdung, daß dabei an die Entstehung einer neuen (menschlichen) Persönlichkeit gedacht werden könnte (S. 259 ff.).

h) Das ἵδιαι 1, 11 beweist nichts (S. 262).

i) Man kann nicht sagen, daß dem Logos Offenbarungstätigkeiten zukommen, die der historische Christus nicht hat (S. 262).

Christologie. Menschheit Christi. Die Frage, ob Christus bei Johannes eine menschliche Seele zugeschrieben, untersucht besonders Zeller, Theol. Jahrbücher, 1842 S. 79 ff. Eine ψυχή Christi erwähnt 10, 11. 15. 17. 15, 13. 13, 37 f. 12, 27 an letzterer Stelle ebenso wie 11, 33. 13, 21 ein πνεῦμα Jesu. Aber es ist nirgends zu erweisen, „daß jene vernünftige Seele Jesu für den Verfasser des 4. Evangeliums und des Hebräerbriefts auch eine menschliche gewesen“ (S. 80). Menschliche Empfindungen konnte Johannes recht wohl dem Logos beilegen. Nirgends lehren die neutestamentlichen Schriften und mit ihnen Johannes eine menschliche Seele ausdrücklich (S. 82 f.). Daß sie diese Lehre nicht gekannt, folgt aus dem Zusammenhang der Lehre vom Werke Christi mit dem von seiner Person. Weder bei Paulus noch dem Verfasser des Hebräerbriefts oder Johannes verlangte ihre Auffassung des Werkes Christi Annahme einer menschlichen Seele. Zum Werke der Erlösung mußte er ihnen auch mit der Annahme nur eines menschlichen Leibes befähigt erscheinen (S. 86 ff.). Bei Johannes insbesondere ist „das Wesentliche der Tätigkeit Christi seine Lehrtätigkeit, die Verkündigung des allein wahren Gottes und seiner selbst als des göttlichen Offenbarungsorgans, hierzu bedurfte es aber gleichfalls nur eines menschlichen Leibes“ usw. (S. 89). Endlich läßt sich vor Tertullian und Origenes die Annahme einer vernünftigen Menschenseele Christi nicht nachweisen, und sie ist noch mitten im 4. Jahrhundert den orthodoxesten Männern unbekannt, was unbegreiflich wäre, wenn die Lehre schon für den Glauben der apostolischen Zeit ein Moment gehabt hätte (S. 89 f.). Die Ausflucht, daß die neutestamentlichen Schriftsteller über diese Lehre kein bestimmt entwickeltes Bewußtsein hatten, aber sie auch nicht ausschlossen,



ist ganz unhaltbar (S. 90 f.). Vgl. Baur, Neutestamentliche Theologie S. 363. — Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 539 meint, „kein Evangelium stelle Jesum nach allen wesentlichen Seiten so ganz menschlich dar“, eine Behauptung, die nun um den Preis des gesunden Menschenverstandes an Stellen wie 11, 34. 12, 27 durchgeführt wird.

**Dualismus.** Einen metaphysischen Dualismus des Buchs bestreitet Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie S. 361 f. Der Verfasser soll auf der Grenze desselben stehen bleiben. — Die Annahmen eines metaphysischen (kosmischen) Dualismus des Evangeliums verteidigt Hilgenfeld aufs neue, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863 S. 106 ff. — Jesu Auftreten hat in diesem Evangelium von Anfang an der Welt gegenüber „den Charakter der Resignation“ (Weizsäcker, Evangel. Geschichte S. 243).

**Doketismus.** Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie S. 362 ff. trotz der Hervorkehrung der menschlichen Persönlichkeit (S. 365 f.). Pfeiderer, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1866 S. 250 gründet namentlich auf 6, 62, daß „der geschichtliche Christus bei Johannes keine volle wahre Menschheit hat“. Vgl. aber besonders S. 259 f., wo namentlich auf 1, 14 hingewiesen wird: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο; niemand werde beweisen können, warum der Evangelist σὰρξ und nicht ἄνθρωπος schrieb, „solange man von der Voraussetzung ausgehe, daß in der Erscheinung des Logos ein neues menschliches Subjekt erst entstehe“ (S. 260). — Nicht bestreiten läßt sich eine Akkommodation des Jesus im 4. Evangelium an den menschlichen Standpunkt 5, 34. 11, 42.

**Das jüdische Gesetz.** Köstlin, Lehrbegriff S. 52 ff.: a) Das Judentum hat, wodurch es sich vom Christentum unterscheidet, keine unmittelbare Anschauung von Gott gekannt 1, 18. 5, 37. Das Gesetz war nur fähig, die Menschen mit Gott zu versöhnen und ihnen Gott wahrhaft bekannt zu machen (1, 17. 15, 15). Es geht des Wissens von Gott, das es hatte, verlustig, wenn es die Offenbarung, die es jetzt durch den Sohn erhält, nicht annimmt 8, 54 f. 5, 38. 7, 28. Dennoch b) „weiß das Judentum dem Heidentum gegenüber was es anbetet und aus ihm kommt das Heil“ 4, 22. Das jüdische Volk ist das Eigentum des Logos 1, 11. Schon Abraham glaubte an ihn (8, 56) auch dem Jesaias erschien er (12, 41). Das ganze Alte Testament, Moses und die Propheten zeugen von ihm (5, 39. 46. 6, 45). Aber c) die Weissagungen des Alten Testaments gelten nicht vorzugsweise dem jüdischen Volke. Nicht die Abstammung von Menschen befähigt zum Christentum, sondern der Wille Gottes 1, 13 nicht die leibliche, sondern die geistige Verwandtschaft von Abraham 8, 39 d. h. der innere Zug des Einzelnen zu Gott hin 8, 47. 18, 37. Auch aus den Heiden strömt Jesus eine Schaar von Kindern Gottes zu (10, 16. 11, 52. 12, 20 ff.). Beide, Juden und Heiden, führt er aus dem Ort, wo sie bisher geweilt,

heraus (10, 3. 4, 16) und bildet aus ihnen eine neue Gemeinde. Der jüdische Tempel ist nicht mehr Sitz der wahren Gottesverehrung, so wenig als der Berg Garizim (4, 21) denn Gott der Geist will im Geist verehrt werden (4, 23 f.). „Johannes unterscheidet also zwei Bestandteile des Judentums, die bestehende mosaische Religion und die auf das Christentum anstrebende Prophetie. Jene wird schlechthin verworfen, diese findet in der neuen Religion eine Erfüllung! Jene muß weichen. Die durch Abraham und Jesaias repräsentierte Prophetie dagegen ist von dem Judentum völlig ausgeschieden, sie ist ein Christentum mitten im Judentum, da sie nach Johannes nicht an Gott überhaupt, an Jesus Christus geglaubt hat“ (Köstlin S. 53 f.). — Weizsäcker, Evangelische Geschichte S. 264 erklärt es für bloßen Schein, daß sich Jesus in Stellen wie 7, 19. 8, 17. 10, 34 dem jüdischen Gesetz wie ein Fremder gegenüberstellt. Anders apostolisches Zeitalter S. 540. — Ueber den Antijudaismus des Evangeliums siehe Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865, S. 202. Pfeleiderer ebendas., 1869, S. 411 f.

Das Gesetz ist als Weissagung auf Christus aufgefaßt 1, 46. 5, 46. 7, 22 (nach richtiger Interpretation). — Ganz besondere Künste wendet die Apologetik um der Tatsache des Aufgehobenseins des Gesetzes für den johanneischen Christus wenigstens alle Bedeutung zu nehmen bei 5, 17 an. — Weiss, Johanneischer Lehrbegriff, S. 113 weiß 7, 22 f. selbst eine prinzipielle Anerkennung der Beschneidung abzugewinnen. Richtig verstanden ist aber vielmehr gerade diese Stelle ein beredter Beweis von der Freiheit des Verfassers des Evangeliums in der Behandlung des Gesetzes. Hiernach hat Moses das Beschneidungsgebot nur mit Rücksicht auf die Sabbathsverletzung Jesu Kap. 5 gegeben, um die Juden dafür vorzubereiten. Ueber die Untertänigkeit des johanneischen Christus unter das Gesetz und den gesetzlichen Charakter seiner Festreisen gibt eine apologetische Erörterung Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien, S. 311 ff. auch S. 406.

Anthropologie. Johannes hat keine entwickelte Anthropologie und weiß insbesondere nichts von einer Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Logos. Vgl. Köstlin, Lehrbegriff, S. 116 f.

Engel. Daß der Lehre des Johannes die Engel durchaus nicht fehlen s. Köstlin, Lehrbegriff S. 115.

Sündenvergebung. Es ist sehr zu beachten, daß der Evangelist Jesus nirgends in der evangelischen Geschichte als Vergeber der Sünden auftreten läßt. Ganz besonders geflissentlich erscheint die Vermeidung dieser Vorstellung in der Erzählung von der Heilung am Teiche Bethesda 5, 1 ff., wenn die synoptische Parallele Mark. 2, 1 ff. verglichen wird. Am stärksten tritt die Geflissentlichkeit 5, 14 hervor, wo die Sündenvergebung der synoptischen Parallele anklängt, aber doch nicht ausgedrückt ist (was die Interpreten großenteils gröblich übersehen, selbst Strauß, Leben Jesu für das Volk, S. 438).

Die Unterdrückung der Sündenvergebung ist aber hier um so auffälliger, als an die Sündenvergebung sich hier bei den Synoptikern das knüpft, was auch der Evangelist hier braucht, nämlich der Streit mit den Juden. Statt dessen substituiert aber der Evangelist nun das Motiv der Sabbathsverletzung, welches er einem ganz anderen Zusammenhang bei den Synoptikern entnimmt. — Hier ist auch zu beachten, daß im 4. Evangelium die johanneische Wassertaufe nie als Ritus der Sündenvergebung erscheint. Was hier rätselhaft erscheint, löst sich wohl durch 1, 29. Die Sündenvergebung im Evangelium hängt dem Evangelisten durchaus am Opfertode Jesu. Außer Zusammenhänge mit diesem gibt es keine. Darum ist Jesus aber nur sterbend der Bringer der Sündenvergebung, aber nicht lebend. Sündenvergeber an sich ist er nicht und tritt vor seinem Tode im 4. Evangelium als solcher nie auf. Dieser Gesichtspunkt ist auch bei der Blindenheilung 9, 1 ff. streng ferngehalten. Selbst in der Erzählung 8, 1 ff., deren Echtheit ja fraglich ist, ist nur von „Nichttrichten“, nicht von Vergeben die Rede (8, 11).

**Sakramente.** Baur, Theologische Jahrbücher, 1848, gibt als Unterschied von Joh. 19, 34 und Joh. 5, 6 an, „daß an die Stellen der ideellen Bedeutung, welche die beiden Symbole im Evangelium haben, im Briefe die sakramentische getreten ist“ (S. 306) und bemerkt, der Evangelist habe die Vorstellung vom Ausfließen von Wasser und Blut aus der Wunde Christi, die er schon vorgefunden haben möge, „indem er das Wasser zum Symbol des Geistes und das Blut oder den Tod zur Voraussetzung des Geistes machte, auf dieselbe Weise vergeistigt, wie er in seinem Evangelium Taufe und Abendmahl als stehende christliche Gebräuche zwar wohl kennt, sie aber nur nach ihrer innerlichen subjektiven Seite betrachtet, und da, wo er es von ihnen nur als von äußern, von Jesu eingesetzten Formen sprechen müßte, lieber ganz von ihnen schweigt, während der Verfasser des Briefs wie es scheint, ohne auch nur zu ahnen, wie wenig dies der johanneischen Anschauungsweise gemäß ist, diese sakramentlichen Symbole nur in der hergebrachten Bedeutung zu nehmen weiß“ (S. 308). Weiss, Johanneischer Lehrbegriff, S. 290 kommt zum Resultat, daß „der beiden Sakramente weder im Evangelium noch in den Briefen gedacht ist“. Im Evangelium erklärt sich dies „leicht genug aus der Tendenz desselben, welche in die Darstellung der göttlichen Herrlichkeit Christi und des subjektiven Verhaltens zu denselben aufgehen muß nach 20, 21“ (S. 291). Thoma, in Hilgenfelds Zeitschrift 1876, S. 371: „So verfährt der Johannist mit den Sakramenten. Zweimal an hervorragenden Stellen seines Evangeliums dementiert er mehr oder weniger verblümt ihre Notwendigkeit für die Wissenden und verkündet das „Wort“ als alleiniges Gnadenmittel des Christentums“. — Gegen die Taufe als Sakrament sei 3, 7 f. (S. 370), gegen das Abendmahl Kap. 6. gerichtet.

**T o d J e s u.** Die Frage, inwiefern die Jünger schon vor dem Tode Jesu als mit Gott versöhnt zu denken sind, ist, so wie sie von Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien, S. 424 in Hinsicht auf den 4. Evangelisten aufgeworfen wird, eine reine Vexierfrage, die aus dem Evangelium selbst gar nicht zu beantworten ist und von Uechtritz auch nur scheinbar so, in Wahrheit aber aus eigenen, ganz willkürlichen theologischen Erfindungen beantwortet wird.

Godet, Commentaire sur l'évangile des St. Jean III, 66 (2<sup>ème</sup> édit.) zu 8, 14: „C'est l'héroïsme de la foi de s'abandonner au témoignage extraordinaire que cet être (Jésus) s'est vendu à lui même“. —

**E w i g k e i t.** Die Vorstellung einer Anfangslosigkeit des Logos ist bei Johannes noch nicht da. Er weiß nur, daß der Logos vor der Welt war (Köstlin, Lehrbegriff, S. 105).

**E s c h a t o l o g i e.** Nur scheinbar ist die Sphäre der eschatologischen Vorstellungen dem Evangelium ganz fremd. Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes S. 48 bestreitet das Zurücktreteten der Eschatologie und findet sie in ihren apostolischen Formen im 4. Evangelium wieder. Dagegen erklärt Pfleiderer in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1869, S. 406 ff. sehr gewaltsam die Stellen, welche von einer Auferweckung am jüngsten Tage reden (6, 39. 40. 44. 54 vgl. auch 1, 24) als bloße Akkomodation an die synoptische Verstellungsweise (S. 408) und 5, 28. 29 gar als Interpolation (S. 409). — Gegen Köstlins Leugnung, daß das 4. Evangelium etwas von einem zukünftigen Weltgericht noch wisse (Lehrbegriff S. 184, vgl. S. 281) wendet sich Weiss, Johannes Lehrbegriff S. 182 ff. — Von manchen Reminiszenzen des Evangeliums als die gemeinchristliche Eschatologie der damaligen Zeit vermutet Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, 623 f., der Interpolator sei identisch mit dem Verfasser von Kap. 21 und dem 1. Johannesbrief.

**P a r u s i e.** Daß das 4. Evangelium die Parusie Christi nicht kenne, ist nur ein von der kritischen Auslegung des Evangeliums verbreitetes Vorurteil. Es ist insbesondere auch von Weitzel zu Joh. 21, 22 bestritten worden — und hat in der Tat eben diese Stelle vor allem im Evangelium gegen sich (vgl. aber auch besonders 14, 3 und im 1. Briefe 2, 28), obwohl seltsamerweise gerade der Apologet Weitzel hier (21, 22) nichts von einem Am Leben bleiben bis zur Parusie finden will.

Einst ist alle Theologie darüber einig gewesen, daß das 4. Evangelium so gut wie die andern eine historische Schrift sei zur Bezeugung der irdischen Wirksamkeit Jesu. In der Neuzeit ist es die letzte Weisheit selbst der hartgesottensten Apologetik geworden, daß es s o w e n i g wie die übrigen Evangelien eine solche Schrift sei, sondern so gut wie sie eine „Lehrschrift. Daraus ist der modernen Theologie die



Aufgabe erwachsen, zu beweisen, daß wohl sie ihre Meinung über das 4. Evangelium geändert hat, aber das 4. Evangelium geblieben ist, was es stets gewesen ist, also daß es entweder das historische Zeugnis, das es hat sein sollen, schon ursprünglich nicht und insofern nie gewesen ist (was sich schon von selbst beweist, wenn die Grundannahme, daß das 4. Evangelium keine historische Schrift, gilt) oder daß es, obwohl Lehrschrift, nie etwas anderes als eine historische Schrift gewesen ist, was sich überhaupt nicht beweist, aber der Apologetik zu beweisen jetzt zur Last fällt und was zu beweisen sie noch bis jetzt nicht den Mut verloren hat. Ganz richtig sieht aber diese Apologetik ein, daß sie ihren festesten Standpunkt nur im Kanon findet, demnach was sie vor allem zu vertreten hat, die im neutestamentlichen Kanon gegebene Einheit aller 4 Evangelien ist. Für sie ist das 4. Evangelium in der Tat als Objekt ihrer apologetischen Kunst nicht verloren, wenn es als „Lehrschrift“ erkannt, vorausgesetzt, daß diese Eigenschaft nichts ist, das es vor den andern Evangelien unterscheidet. Das ist auch ganz schön und gut solange aus den synoptischen Evangelien überhaupt noch irgend ein Vorteil zugunsten des 4. Evangeliums hervorgehen kann. Aber indem die moderne Apologetik sich in ihrer Desperation so rücksichtsvoll dazu entschlossen hat, das 4. Evangelium unter den Schutz der drei andern zu stellen, hat sie nur diese in die Gefahr des vierten mit gestürzt. Für eine vernünftige Betrachtung der Sache hat sie durch ihr Verfahren lediglich den Streit um die Evangelien vereinfacht, ohne darum auch nur die von ihr bekämpfte Unterscheidung der kanonischen Evangelien abzuschneiden. Die Kritik, der es weder an einer absoluten Verteidigung der Synoptiker noch des 4. Evangeliums liegt, kann sie gern als „Lehrschriften“ sämtlich preisgeben, ohne sich auch nur irgendwie im Recht beschränkt zu finden, zwischen ihnen in dieser Hinsicht zu unterscheiden. Die Anerkennung der Evangelien als Lehrschriften richtet wohl ihr altes Ansehen für sie alle zu Grunde, aber kann keinem einzigen von ihnen helfen. Es ist nur Selbstverblendung der Apologetik zu meinen, indem sie auf den Vorzug der Synoptiker vor dem 4. Evangelium überhaupt und vollkommen verzichte, könne sie dieses retten. Sie zieht sie nur alle in den Abgrund, in dem sie selbst steckt. Sie lebt der Einbildung, die Evangelien seien gerettet, wenn es ihr nur gelungen sie zu Gebilden aus Fleisch von ihrem Fleisch zu machen. Dazu hat sie aber selbst den hinreichenden Respekt nicht mehr. Mit der Adoption der Bezeichnung „Lehrschrift“ für die Evangelien überhaupt hat sich die Apologetik lediglich in die Hände der ihr verhaßten Kritik gegeben. Sie hat gemeint, wie sie reden zu können und diesen Wahn in der ihm unentrinnbaren fatalen Weise gebüßt.

Uebrigens befindet sich die moderne Theologie an diesem Punkte überhaupt nicht anders noch besser als ihr apologetischer Zweig, nämlich auch in ihrem pseudokritischen Zweige, von dem Wernles Aufsatz

über die Evangelien (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1900, S. 42 ff.) eine so lehrreiche Probe ist. Auch hier dasselbe theologische Vorurteil, welches das höchste und letzte Wort über die Evangelien und ihre religiöse Bedeutung in der Geschichte gesagt zu haben meint, wenn sie als „Lehrschriften“, — und zwar nun bei Wernle auch noch näher ihrer Art nach als Apologien — erkannt sind. Auch damit soll offenbar nur ein Stück des wirklichen Lebens des Urchristentums wiederhergestellt sein, das Ansehen der Evangelien gesichert sein durch ihre Stempelung als urchristliche Apologien, d. h. durch ihre Assimilierung an die Denkweise der modernen Theologie. Während in Wahrheit nichts anderes geleistet ist als ein Beweis, wie sehr diese Theologie dem Geist des Urchristentums entfremdet ist. Ob kritische oder apologetische Theologie sich das Urchristentum kongenial macht, darauf kommt nicht sonderlich viel an für das Verständnis dieses Christentums. Dieses Verständnis ist nur aus ihm selbst zu gewinnen, wenn auch nur um den Preis gänzlicher Lossagung von ihm, um den Preis der Erkenntnis, wie fern man ihm steht.

### 3. Die „Unwissenheit der Juden“ im 4. Evangelium.

Weit ernster als der Punkt der Bildung des Verfassers des 4. Evangeliums fällt die Stellung des Evangeliums zum Judentum und insbesondere zur Kontroverse des Urchristentums darüber oder zum Paulinismus ins Gewicht. Bleibt man zunächst bei der allgemeinen Frage des jüdischen Charakters des Evangeliums stehen, so ist man freilich auch in dieser Beziehung oft zu weit gegangen, wenn man geradezu behauptet hat, das Evangelium könne von einem palästinenensischen Juden überhaupt nicht geschrieben sein. Allein das ist in der Strenge, in der es bisweilen behauptet worden ist, kaum haltbar. Man hat es auffallend gefunden, daß der Evangelist, wenn er selbst Jude war, von Dingen des Judentums rede, als gingen sie ihn nichts an. So redet er vom Passah der Juden  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\upsilon$ , vom Fest der Juden, von der Reinigung der Juden, von einem Oberen der Juden (Nikodemus 3, 1), ja vom Gesetz der Juden 15, 25  $\acute{\omicron}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \nu\acute{\omicron}\mu\omega\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\gamma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  und sogar in Jesu Mund legt der Evangelist diese Redeweise, wenn dieser 8, 17 zu den Juden sagt:  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \nu\acute{\omicron}\mu\omega\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\mu\epsilon\ \tau\acute{\epsilon}\rho\omega\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\gamma\alpha\pi\tau\alpha\iota$  oder 10, 34:  $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \gamma\epsilon\gamma\gamma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\ \nu\acute{\omicron}\mu\omega\ \acute{\omicron}\mu\omega\upsilon$ . Nie, auch 4, 22 nicht, schließt der Evangelist Jesus in den Begriff Juden ein. 4, 9 sieht ihn die Samariterin dafür an. Allein eine solche Ausdrucksweise wäre im Munde eines Juden doch nur dann ausgeschlossen, wenn er mit Volksgenossen redete. Allein zur Voraussetzung, daß das 4. Evangelium für jüdische Leser bestimmt sei, besteht nicht nur gar kein Grund, sondern seine Bestimmung für Nichtjuden ist vielmehr erweislich. Dann aber fällt alles Auffallende jener Erschei-

nungen weg. Mit Nichtjuden konnte auch ein geborener Jude, ihnen die evangelische Geschichte erzählend, so reden wie in jenen Stellen geschieht. Man hat ferner gegen die Abfassung des Evangeliums durch einen palästinensischen Juden geltend gemacht, Unkenntnis mit jüdischen Dingen und palästinensischen Verhältnissen; hat z. B., wenn 1, 28 ein Bethanien östlich am Jordan vorkommt, behauptet, daß dem Verfasser die Lage von Bethanien in der Nähe von Jerusalem unbekannt gewesen sei. Allein dieser Fall erledigt sich von selbst, denn daß dem Evangelisten Bethanien bei Jerusalem keineswegs ganz unbekannt war, zeigt 11, 18. Wie sich auch 1, 28 erkläre, Unkenntnis kann hier nicht wohl im Spiele sein. Und so bei manchen andern der Stellen, in welchen man die Spur von Unkenntnis gefunden hat. Es ergibt sich, daß zwar die Geographie Palästinas, welche unser Evangelium voraussetzt, keineswegs jetzt durchgängig schon aufs Reine gebracht ist; so ist auch ein eigentlicher Nachweis von jenem Bethanien am Jordan, das schon dem Origenes nicht mehr bekannt war, noch nicht gelungen, indessen es nicht so rein phantastisch ist, wie man bisweilen gemeint hat. Ja man kann, was die Kenntnis jüdischer Dinge und Palästinas im 4. Evangelium betrifft, eher vom Gegenteil als von Unkenntnis reden. Aus zahlreichen Detailzügen der Erzählung hat sich bei genauerer Betrachtung vielmehr ergeben, daß der Evangelist mit Menschen und Dingen Palästinas vertraut ist, und soweit es hierauf ankommt, würde die Herkunft unseres Evangeliums von einem Juden gerade garnicht in Frage zu stellen sein. Weit erheblicher ist aber in Hinsicht auf das Verhältnis des Evangeliums zum Judentum ein anderer Punkt. Nicht besonders unbekannt ist der 4. Evangelist mit dem Judentum, aber es ist ihm in einem Grade entfremdet, wie es sonst im Neuen Testament fast ohne Beispiel ist. Das Evangelium erscheint hier mit einer Schärfe und Entschiedenheit vom Judentum losgelöst, wie sie insbesondere selbst beim Apostel Paulus noch nicht vorliegt. Für diese weitgehende Entfremdung ist schon charakteristisch die Art wie unser Evangelium von den Juden als den Gegnern Jesu zu reden pflegt. Οἱ Ἰουδαῖοι ist im 4. Evangelium geradezu der stete Name für die Gegner Jesu geworden. Die synoptischen Evangelien unterscheiden die Gegner Jesu je nach der Gelegenheit mit ihren speziellen geschichtlichen Namen als Pharisäer, Schriftgelehrte, und nach ihren Klassen als Priester. Im 4. Evangelium treten dagegen solche Bezeichnungen ganz zurück, und die Juden sind wenigstens in der Regel als ungeschiedene Masse, als die Gegner Jesu bezeichnet, ohne daß diese in der bestimmten und näher gesonderten Art kenntlich gemacht würden wie bei den Synoptikern.

Den Kampf der Juden gegen Jesu läßt Epiphanius haer. 51, 21 erst Joh. 5 beginnen. Bis dahin soll Jesus, ohne Widerspruch zu erfahren, den ἐναντὶον κυρίου δεκτόν Luk. 4, 19 verbracht haben. So wird dieser ἐναντὶός auch ins 4. Evangelium praktiziert. — Zu den neutestamentlichen Analogien des οἱ Ἰουδαῖοι des Evangeliums s. Weiß, Einleitung in das Neue Testament § 51, 2 S. 592. Hier

anführbar ist aber höchstens Matth. 28, 15. — Ganz analogisch ist jedenfalls Lukas, der wohl als Heidenchrist hier von Weiß ignoriert wird, schon im Evangelium (7, 3. 23, 51), jedenfalls im Gebrauch von  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι als Bezeichnung der Gegner des Paulus AG. 9, 23. 12, 3. 11. 13, 45. 50. 22, 30. 23, 12. 20. 27. 24, 9. 25, 24. 28, 19. — Recht haltlos sind die Erörterungen des Gebrauchs der Bezeichnung  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι im 4. Evangelium bei Fr. v. Uechtritz, Studien eines Laien S. 298 ff. Daß mit der Annahme, der Evangelist nehme  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι im provinziellen Sinne (Einwohner Judäas) zur Erklärung dessen, was hier auffallend ist, nicht durchzukommen ist, sieht Uechtritz selbst ein (S. 301), obwohl er keine andere Stelle zu kennen scheint, in welcher im 4. Evangelium  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι sich im engen Sinne von Bewohnern Judäas nicht verstehen läßt als 6, 41 (wo der Ausdruck in einer galiläischen Szene gebraucht ist), und Stellen der Art wie 2, 6. 13. 5, 1. 6, 4 u. a. ganz übersieht. Das Wahre ist, daß der 4. Evangelist, wie so manche andere Begriffe, so auch den der Juden frei, bald im gewöhnlichen Sinne, bald im Sinne seiner allegorischen Ausdrucksweise verwendet. So braucht er denn  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι in dreifachem Sinne. Bald meint er damit nichts anderes als was alle Welt darunter versteht, das Volk der Juden überhaupt (so in Stellen wie 6, 4), bald im allegorischen Sinne der Feinde Jesu überhaupt (z. B. 6, 41), bald ebenfalls im allegorischen Sinne der Bewohner der Provinz Judäa, als Repräsentanten des eigentlichen Unglaubens im Gegensatz zu Galiläa und den Galiläern als des Repräsentanten des Halbgläubens (s. 4, 15. 7, 1. 11, 7. 8 u. a.). Auf keinen Fall ist der ganze Sprachgebrauch irgend zu brauchen, um, wie Uechtritz will, die Annahme einer jüdischen Heimat des Evangelisten zu empfehlen. Gerade davon kann gar nicht im strengen und eigentlichen Sinne die Rede sein, daß der Evangelist in Wirklichkeit die Provinz Judäa als Sitz des Unglaubens gegen Jesu darstelle (wie Uechtritz S. 298 behauptet) — denn dazu stimmt eben 6, 41 nicht, — sondern man hat es dabei eben nur mit einem seiner schillernden allegorischen Einfälle zu tun. Nur Faselerei kann, die Stellung und Stimmung des Evangelisten gegen die „Juden“ für vorzugsweise gegen seine unmittelbaren Landes- und Stadtgenossen gerichtet halten und aus seiner Heimatlichkeit in Jerusalem erklären“ (Uechtritz S. 302). — Aus der Vogelperspektive seiner Abstraktionen erklärt wie anderes so auch das  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι des 4. Evangeliums H. Delff, Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth S. 202: „Der Name „Juden“ ist im 4. Evangelium die Parteibezeichnung für die Pharisäer und Schriftgelehrten, denen es eigentümlich war, mit der nationalen Politik die Religion aufs engste zu verquicken, und sie und ihre Pflichten überall auf die höchst denkbaren Ziele nationalen Ehrgeizes hinzurichten“, die Objektivität des Evangelisten aber im Gebrauch des Namens  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι ruhe daher, „daß er selbst nicht Pharisäer oder deren Genosse, sondern ein Hohepriester war, derjenigen andern Gruppe angehörig, die im Gegensatz gegen jene und in offener Feindschaft mit ihr keine nationalen, sondern kosmopolitischen Tendenzen verfolgte, und Freund und Günstling der Römer war“. Auch sei zur Zeit, da der Verfasser schrieb, schon alles, was noch jüdisch war und blieb, pharisäisch geworden gewesen. — Was Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 554 f. über die Art des Evangeliums von den Juden im allgemeinen zu reden ausführt, soll das „echte Hebräertum“ des Evangelisten aufrechterhalten, während es in Wirklichkeit nur der kritischen Ansicht zum Beweise dient, daß der 4. Evangelist in seinem Werke eine historisch antizipierende Vorstellung von den Juden zur Darstellung bringt.

„Nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums die Behörden des Volks“ (Schöner, Geschichte des Jüdischen Volks II, 364). — Ueber den Gebrauch der Bezeichnung im Evangelium s. jetzt besonders Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, 556 f. (2. Aufl.), der die Sache im Zusammenhang seines systematischen Nachweises des jüdischen Gesamtcharakters des Evangeliums untersucht. In der Klassifizierung des Gebrauchs von  $\alpha\iota$  Ἰουδαῖοι im Evangelium erkennt auch Zahn solche Stellen an, in welchen er zur Bezeichnung „des jüdischen Volks in seiner politischen Organisation und Vertretung“ dient (1, 19. 7, 13. 9, 22. 18, 12. 14. 19, 31. 38. 20, 19). (S. 554.) Wozu dann auch die zahlreichen Stellen kommen, in welchen von „den Juden“ als der ungläubigen Masse die Rede ist, die den „Gegensatz zur werdenden Kirche“ bilden (S. 554). Doch „wirklich auffallend“ sei erst, meint Zahn, „daß Johannes auch den Herrn selbst zu den Jüngern so reden läßt“ (13, 33) oder zu den Römern und zum Hohepriester wie 18, 20 und 36 geschieht (S. 555). Doch auch hier will Zahn nichts „geschichtlich Unmögliches“



zugestehen (vgl. S. 563 f. n. 16), selbst wenn sich nachweisen ließe, „was doch nicht angeht“, daß Johannes hier Jesu der Deutlichkeit halber eine Benennung seiner Gegner in den Mund gelegt habe, welche erst „nach der Konstituierung der Gemeinde unter den Christen jüdischer wie heidnischer Herkunft aufgekomen ist“, die Folgerung, daß der Evangelist „kein echter Hebräer“ sein könne (S. 555). Indessen, was Zahn nun ausführt, beweist Jedem, nur ihn selbst ausgenommen, in welcher Verlegenheit er sich bei diesem Punkte befindet. Denn es besagt doch nichts anderes, als daß an jenen von Zahn hier in Betracht gezogenen Stellen des Evangeliums die historischen Folgen der Gemeindestiftung Jesu in der Redeweise antizipiert sind; daß dies wirklich, sei es durch Jesus oder durch seinen unmittelbaren Apostel in der strengen Wiedergabe seiner Erinnerungen an ihn geschehen ist, bemüht sich Zahn völlig vergeblich irgend Jemanden wahrscheinlich zu machen, dem die Frage, ob der 4. Evangelist ein „echter Hebräer“ und ein „echter Evangelist“ zugleich gewesen, nicht zu einer perfas und nefas zu vertretenden These geworden ist. — J. Belser, Der Ausdruck *οἱ ἑβραῖοι* im Joh.-Evangelium (Theol. Quartalschrift 84. Jahrgang (Tübingen 1902) S. 168 ff.

Wie Jesus die Eine, so sind die Juden im 4. Evangelium die zweite moralische Person, welche im Konflikt, den dieses Evangelium darstellt, redend und handelnd auftritt. Im Namen der Juden verkörpert sich hier geradezu der Gegensatz zu Jesus. Dafür sind auch die Mißverständnisfragen, welche der Evangelist beständig den langen Selbstdarstellungen Jesu im Munde der Juden entgegenstellt, charakteristisch. In diesen Fragen erscheinen die Juden in ihrer Totalität als gewissermaßen natürlich unfähig Jesus zu verstehen. Mit ihnen ist denn auch das Evangelium im 4. Evangelium sozusagen fertig. Ein definitives und unwiderrufliches Verdammungsurteil über sie wird am Schluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im Uebergang zur Leidensgeschichte gesprochen 12, 38 ff. mit harten Worten einer Jesaianischen Prophetie, und der verstockte Unglaube der Juden erscheint als das Resultat der evangelischen Geschichte. Dem entsprechend erscheint das Evangelium in dieser Darstellung in abstraktester Erhabenheit über dem Judentum schwebend. Sein Universalismus, seine Bestimmung für die ganze Welt erscheint im Joh.-Evangelium als etwas schon durch die Erfahrungen Jesu selbst unter den Juden Entschiedenenes, und nach Jesus weiß das Joh.-Evangelium von inneren im Judentum dem universellen Charakter des Evangeliums entgegenstehenden Schranken und Hindernissen nichts mehr. Ebenso wenig von einer Auseinandersetzung des Evangeliums mit dem mosaischen Gesetz weiß das 4. Evangelium. In der allerprinzipiellsten Weise beginnt es schon in dieser Beziehung, indem es sagt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ward durch den Herrn Jesus Christus“ 1, 17. So spricht denn auch der Evangelist, wie wir schon wissen, vom Gesetz wie von einem Dinge, das wenigstens in seiner buchstäblichen Geltung nur die Juden angeht. Sowohl Sabbath als Beschneidung sind hier Gebote, die eben nur den Juden gegolten haben, deren Gesetz aber der Vergangenheit angehört und im Bereich des Evangeliums gar keinen Raum mehr hat 7, 22 ff. In diesem ist das Gesetz selbst nur noch Weissagung, buchstäblich aber nichts mehr. Das Passahgebot z. B. gilt dem Evangelisten als erfüllt im Tode Christi als des

wahren Passahlamms, und damit für aufgehoben. Der Universalismus des Evangeliums ist demnach als eine wesentliche und ursprüngliche Eigenschaft desselben in die evangelische Geschichte selbst verlegt. Unter den Samaritern, welche die Repräsentanten des Heidentums sind, sieht Jesus nach dem Evangelisten das Feld schon reif zur Ernte 4, 35. Prophetisch gelten ihm griechische Proselyten, die ihn zu sehen wünschen, als Anzeichen für den einstigen Uebergang des Evangeliums auch zu den Heiden 12, 20, Jesu Tod soll nicht nur die Volksgenossen (τὸ ἔθνος), sondern auch die zerstreuten Gotteskinder, also die Heidenchristen, durch die christliche Gemeinschaft vereinigen 11, 52. Er hat noch andere Schafe, welche nicht aus Israel sind. Aber sie sollen nach seinem Tode unter ihm als Hirten zu einer Herde unter einem Hirten werden 10, 16. Seine Sendung stellt Jesus hier selbst überhaupt als eine solche, die an die Welt, den κόσμος ergangen ist, dar 3, 16 f. Er ist als Erlöser der σωτὴρ τοῦ κόσμου 4, 42. Dabei ist im 4. Evangelium von Anerkennung keiner religiösen Prärogativen der Juden die Rede, welche noch irgendwie über die evangelische Geschichte hinausreichten. Was in dieser Hinsicht im 4. Evangelium anerkannt wird, geht nicht über das, was sich aus der Adoptierung des Alten Testamentes als religiöse Urkunde als Konsequenz stets auch für das schroffste Heidenchristentum ergeben hat, hinaus. Die Juden können auch für unseren seine ganze religiöse Ansicht auf das Alte Testament begründenden Evangelisten nicht die Qualität verlieren, daß sie einmal das Eigentumsvolk Gottes gewesen sind. Denn als solche werden sie auch Exod. 19, 5 ff. bezeichnet, und sie sind ja bis zur Erscheinung Jesu die Inhaber aller Gottesoffenbarung gewesen. Daher die Sendung Jesu an die Welt, die zunächst eine solche an die Seinen gewesen ist, d. h. an die Juden. Aber gerade die Stelle, in welcher der Evangelist dies sagt, 1, 11, dient zum Beweise, daß eben mit diesem Augenblick die Juden aufgehört haben zur übrigen Welt hinauszuragen. Sie sind in diesem Augenblick auf die Stufe der übrigen Welt gesunken, haben sich derselben Verschlossenheit gegen den Logos schuldig gemacht, welche bis jetzt die Verschuldung der übrigen Welt gegen Jesus gewesen war. „Der Logos war in der Welt“, sagt 1, 10 der Evangelist zur Charakterisierung vorchristlicher Zeit, „und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt“, und fährt Vs. 11 fort: „In sein Eigentum (τὰ ἴδια) kam er und die Seinen (οἱ ἴδιοι) nahmen ihn nicht an“, d. h. mit seinem Eigentumsvolk machte Jesus bei seiner Erscheinung unter demselben keine andere Erfahrung als vorher mit der Welt überhaupt, so sehr löste sich damit jedes besondere Verhältnis, das zwischen ihm und dem jüdischen Volke bis dahin bestanden hatte.

Durch die Stellung, welche die Mutter Jesu am Anfang der Geschichte Jesu 2, 1 und dann am Ende 19, 26 einnimmt, soll sie offenbar als die einzige Person hingestellt werden, welche Jesus aus seinen rein

menschlichen Verhältnissen zu den Seinen rechnete, — anders als seine Brüder 7, 5, die daher auch nicht in Kana, sondern erst 2, 12 erwähnt sind, von Joseph zu geschweigen. Man kann nicht sagen, daß dies die übernatürliche Geburt Jesu voraussetzt, aber unleugbar ist, daß etwas von der Art, die Mutter Jesu auszunehmen, hier zugrunde liegt wie bei der Sage von der übernatürlichen Geburt. Doch hat der Evangelist die Mutter Jesu namentlich dadurch ausgezeichnet, daß in ihr gewissermaßen sein Ideal des gläubigen Verhaltens Christus gegenüber verkörpert ist. Das Gespräch Jesu mit seiner Mutter hat ganz denselben Zweck wie das mit dem βασιλικός 4, 48 (s. oben S. 262) und mit Philippus 6, 5. Die Ablehnung Jesu 2, 4 ist gleichsam eine Verwahrung, als hänge sein Einschreiten an der Anregung seiner menschlichen Mutter. Ihr gegenüber gilt es die Schranke zu ziehen, welche das Wesen Jesu von ihr trennt, und ihr zu sagen, daß die „Stunde“ Jesu nicht darum gekommen ist, weil es dieser oder jener Mensch wünscht oder glaubt. Ist aber einmal diese Verwahrung ausgesprochen, so steht nach dem Evangelisten nichts im Wege, daß Jesus nun von sich selbst aus auftritt, aus eigenster Selbstherrlichkeit. Die Antwort der Maria an die Diener ist, abgesehen von ihrer eignen Bedeutung doch zugleich ein Stück in der künstlerischen Anlage der Erzählung. An sich soll sie nur im allgemeinen den unerschütterten Glauben der Maria bezeugen. Das wäre an sich genug und in der Tat zu viel, wenn die Antwort der Maria zugleich auch schon ein Glauben oder Wissen von der bestimmten Art, wie Jesus helfen werde, in sich schließt. Aber in dieser Hinsicht ist die Antwort nur ein Glied in der Erzählung des Evangelisten als solcher. Künstlerische Darstellungen müssen, um verständlich zu sein, übertreiben. Zu diesem Zweck ist auch die Abweisung Jesus Vs. 4 übertrieben.

Zu verstehen haben wir das Gespräch zwischen Jesus und seiner Mutter nur innerhalb des Evangeliums, in dem es steht; was wir also zwischen seinen Zeilen lesen, darf uns nur von diesem geboten sein. Hier ist es nun zunächst wieder die Analogie einer Parallelstelle, die uns einen Anhalt bieten kann; 11, 22 hat Jesus, ungeachtet des ihm von Maria und Martha gegebenen Winks über die Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage gewartet, bis er um Hilfe zu bringen aufbrach und inzwischen ist Lazarus gestorben. Aber dennoch bleibt Maria bei ihrem Glauben, als wäre nichts geschehen um ihn zu erschüttern, und empfängt Jesus bei seiner Ankunft mit den Worten: „Doch jetzt weiß ich, daß alles, was du von Gott bittest, Gott Dir geben wird“. Solche Reden erscheinen leicht durchsichtig, sobald wir das Evangelium als freies Kunstwerk betrachten. Wie ein Künstler nämlich läßt der Evangelist seine Personen streng in ihrem Charakter handeln. Aber diese Personen gehören verschiedenen Welten an und haben gar nicht dieselben Bedingungen ihres Redens und Handelns, aber eben daher reden sie aneinander vorbei, indem eben jede in ihrer Welt bleibt.

Die Mutter Jesu Kap. 2 und Maria Kap. 11 stellen den menschlichen Glauben dar, Jesus den Gott, der unter Menschen sich bewegt. Die Mutter Jesu ist der menschliche Glaube. Doch können er und sein Wähnen nicht Beweggrund für das Handeln des fleischgewordenen Logos sein.

Das Wort Jesu an Nikodemus 3, 8 über die Geburt von oben soll die Existenz eines Wesens glaublich machen, dessen Herkunft und Ziel man nicht kennt, durch die Analogie mit dem Winde, welcher doch ein unzweifelhaft bestehendes, an gewissen Kraftäußerungen den Sinnen wahrnehmbares Ding ist. Wenn, läßt der Evangelist seinen Jesus sagen, ich zuerst meinte, Vs. 5 f. ihr sollt von oben geboren werden, so wundert euch nicht, denn der aus Geist Geborene ist allerdings ein Wesen, dessen Herkunft und Ziel sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, dessen Ableitung von oben also Niemandem zum Anstoß gereichen kann. Die Aussage Jesu erstreckt sich also nicht sowohl, wie die gewöhnliche Auslegung der Meinung ist, auf den Geist selbst, als auf den vom Geiste Geborenen. Diesem, und nicht dem Geiste als solchen gilt der Vergleich. Nikodemus, der sich Vs. 4 so ganz in der Sphäre der Sinnlichkeit gefangen gezeigt hat, ist außer Stande, sich zur Sphäre des rein Uebersinnlichen zu erheben, in welcher die Gedanken Jesu, ungeachtet aller Verdeutlichung, durchaus verharren. Der Evangelist tut alles, um von der Wertlosigkeit eines solchen Glaubens zu überzeugen, die schwächlichen modernen Ausleger tun alles, um Nikodemus mit seinem Halbglauben in das günstigste Licht zu rücken. Luthardt (I, 106 ff. 2. Aufl.) schließt mit den Worten: „So phlegmatisch er gewesen zu sein scheint — er war eine redliche Natur, und ernstlich bemüht, über das, was ihm religiös nahe trat, eine entschiedene sittliche Ueberzeugung zu gewinnen“. Als ob der sogenannte redlichste Philister nicht der elendeste Gläubige sein könnte. Man kennt diese Bemühung um „entschiedene sittliche Ueberzeugung“ — es kommt doch alles darauf an, was sich bemüht!

In den Reden Jesu 5, 21 ff. von sich als Richter und Totenerwecker gibt er erst einen Beweis dafür, daß der Sohn tut, was ihm der Vater von seinem Tun zeigt, und legt dann dar, inwiefern noch größere Werke vom Sohne zu erwarten sind. Dieser Beweis und diese Darlegung werden mit Hilfe des Begriffs vom Leben gegeben. Schon aus dem Prolog wissen wir, daß der Logos oder Sohn das Leben in sich hat (I, 4). Daran wird nun gezeigt, daß das Tun des Sohnes wirklich das Tun des Vaters abbildet und daß er eben als Lebenspender noch größeres tun soll, als er an dem Kranken am Bethesdateich getan hat. Allein der ganze Gedanke wird polemisch gegen die zuhörenden Juden gewendet. An ihnen den Ungläubigen kann sich Jesus ja auf keinen Fall als Lebenspender zeigen, sondern, wie sich nun unser Evangelist ausdrückt, nur als Richter. Mit Rücksicht auf die zuhörenden Juden wird nun zur lebenspendenden Macht Jesu gleich die Kehrseite dieser



Macht hinzugenommen, die richterliche Gewalt. Durch diese Gegenüberstellung von Leben und Gericht wird aber diese Stelle eine Hauptstelle, aus der wir überhaupt die Anschauungen des Evangelisten über das messianische Gericht kennen lernen, von den schon 3, 17 zu reden Gelegenheit bietet. Die Begriffe und Anschauungen, die dem Evangelisten durchweg in ihrer geschlossenen Einheit vorschweben, dürfen weder gespalten noch zerlegt werden. Was die Interpreten Auferstehung und Gericht im geistigen und im eigentlichen Sinne nennen, das sind im Sinne des Evangelisten durchaus nicht qualitativ verschiedene Funktionen Christi, welche sich etwa an verschiedene Perioden seiner Wirksamkeit verteilen. Gerade das ist das Charakteristische der Anschauung des Evangelisten, daß er Jesus schon in dem Moment dieser Rede und in der Gegenwart der evangelischen Geschichte überhaupt genau als denselben Totenerwecker und Richter dastehen sieht, als der er auch am jüngsten Tage zu funktionieren haben wird. Es sind nur verschiedene Glieder einer und derselben totenerweckenden und richtenden Funktion, in welcher der Sohn begriffen ist, schon in dem was er jetzt, als in dem was er einst am jüngsten Tage tun wird. Die scheinbar rein zukünftigen Akte haben vielmehr bereits begonnen. So schlicht wie die Worte Vs. 21 dastehen und ohne jede einen uneigentlichen Sinn vorbereitende Einleitung lassen sie sich gar nicht anders als von eigentlicher Totenerweckung und Belebung nehmen. Wer ist nun aber das Subjekt von  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ ? Im Widerspruch mit fast allen neuen Auslegern hat die Antwort zu lauten: der Vater. Wozu denn diese Bemerkung, daß der Sohn lebendig mache, die welche er will, da doch der Zusammenhang hier keine andere Mitteilung fordert, als daß der Sohn tut was der Vater tut, nämlich lebendig macht? Wie kommt nun freilich der Evangelist dazu, diesen Willen Christi besonders hervorzuheben, da es doch seine wie überhaupt, so namentlich auch hier wiederholt fest gehaltene Voraussetzung ist, den Sohn keinen andern Willen, als den des Vaters haben zu lassen. War im vorhergehenden Vs. 19 gesagt, daß alle Werke des Sohnes an einem Urbilde hängen, das ihm vom Vater gewiesen wird, daß alles was der Sohn tut, nur die Darstellung ist dessen was der Vater tut und ihn sehen läßt, so folgt für Vs. 21 zwingend folgender Sinn: die Totenerweckungen des Sohnes stellen die des Vaters einfach dar, weil sie nur diejenigen betreffen, deren Erweckung Gott will. Die Macht und das Kraftvermögen des Sohnes steht ja bei dem ganzen Zusammenhange gar nicht in Frage, wohl aber der göttliche Hintergrund ihrer Wirksamkeit. Die Macht des Sohnes ist rein tatsächlich, weil durch das geschehene Wunder bewiesen. Es fragt sich bloß, ist sie vom Guten oder vom Bösen.

Indem der Maßstab des Guten und Bösen als der für das Endschicksal der Gestorbenen endgültige hingestellt wird, geht der Evangelist eben von der populären, schon durch das Alte Testament begründeten Vorstellung vom Endgericht Gottes über die Menschen aus

(vgl. besonders Dan. 12, 2 ff.) und ist damit eben nur Jesus als der Inhaber der richterlichen Funktion hingestellt, die im Alten Testament Jahve selbst beigelegt ist. Aber der Maßstab des Guten und Bösen fällt für den Evangelisten, wie schon 3, 20 zeigen kann, mit dem des Glaubens und Unglaubens unmittelbar zusammen. Denn der Sohn Gottes oder Logos ist das Licht (I, 4 ff.). Eben das ist es, was die Uebeltäter scheuen, und eben diese Scheu ist es, welche den Unglauben schafft, während die Gläubigen diejenigen sind, deren Werke die Beleuchtung durch den Logos nicht zu scheuen haben. Schon die eigentümliche Auseinanderhaltung von „Auferstehung des Lebens“ und „Auferstehung des Gerichts“, die so eng mit den besonderen Anschauungen des Evangelisten zusammenhängt, sollte die Echtheit der Verse 28 und 29 über allen Zweifel erheben. Damit verbietet sich auch die hergebrachte rückverwiesene Auffassung des τοῦτο zu Beginn von Vs. 28, und das darauffolgende ὅτι ist nicht mit „denn“ oder „weil“ zu übersetzen, sondern mit „daß“: „Wundert Euch nicht darüber daß ganz analog dem μὴ θαυμάσης ὅτι 3, 7. Das hier hinzutretende demonstrative τοῦτο erklärt sich aus dem Inhalt von Vs. 28. 29 in seinem Verhältnis zu Vs. 27. Was der Redner bestaunt wissen will, ist im Grunde nur der Anspruch, den Vs. 27 erhebt, daß ihm das einstige Gericht übertragen ist. Statt aber dieses einfach zu sagen, wiederholt er den Gedanken von Vs. 27 in einer verstärkten Form und führt das Gericht, das er für sich in Anspruch nimmt, in noch stärkeren, deutlicheren Farben aus: Wundert Euch nicht, daß ich der Sohn Gottes, einst Weltrichter sein soll, daß die Stunde kommt, da alle in den Gräbern seine Stimme hören werden usw.

Vollkommen willkürlich, künstlich und selbstgemacht ist die Uebersetzung von Vs. 41 in Kap. 5 mit „Ehre suchen“ für δόξαν λαμβάνειν. Denn es besteht kein Grund, das δόξαν ζητεῖν Vs. 44, 7, 18 hier als gleichbedeutend beizuziehen (gegen Lücke II, 87, Luthardt, I 470 f.). Im Gegenteil, weil die Juden die Ehre von den Menschen annehmen, suchen sie die von Gott nicht. Vielmehr läßt sich der Ausdruck hier nur verstehen insbesondere nach Analogie des verwandten Vs. 34 μαρτυρίαν λαμβάνειν, und überhaupt ist es die für Vs. 39 anzurufende Analogie des Täufers, die uns mit Notwendigkeit auf die richtige Deutung von Vs. 41 führt. Wie Vs. 43 in Hinsicht auf den Täufer gesagt war, daß Jesus sein Zeugnis nicht von einem Täufer empfangen, weil Gott selbst sein Zeuge sei, so heißt es hier in Hinsicht auf das Alte Testament, daß Jesus Ruhm nicht von Menschen empfangen. παρὰ ἀνθρώπων ist also mit Rücksicht auf die Mehrheit der alttestamentlichen Schriftsteller gesagt. Fassen wir Vs. 41 so, so ergibt sich der Zusammenhang mit dem vorhergehenden ja ganz von selbst. Wie Jesus Vs. 34. 36 mit den Juden von Johannes als seinem Zeugen nicht etwa darum geredet haben wollte, weil er sich selbst auf diesen Zeugen berief, so will er mit ihnen auch

vom Alten Testament als seinen Zeugen nicht etwa darum geredet haben, um seine Ansprüche, seinen Ruhm auf das Alte Testament zu gründen. Denn diese seine *δόξα* empfängt er anderswo her, nämlich vom Vater, sodaß Vs. 41 in den Hauptgedankengang Vs. 37 a wieder einlenkt, den die Digression über das Alte Testament Vs. 37 b—40 unterbrochen hatte, genau wie Vs. 36 b nach der Digression über den Täufer Vs. 33—35 zum Hauptgedanken Vs. 32 vom Vater als dem wahren Zeugen für den Sohn wieder zurücklenkte. An diesen Hauptfaden der Rede knüpft also auch Vs. 41 wieder an.

In dem Gesprächsabschnitt 6, 25—40, wo dem zuhörenden Volk seine sinnliche Beschränktheit verwiesen und es über Jesus als die wahre Lebensspeise und das vom Himmel gekommene Lebensbrot belehrt wird, leitet Jesus Vs. 26 mit seiner Antwort auf die erstaunte Frage des Volkes sehr einfach über zu der Vs. 27 beginnenden Belehrung über den wahren Sinn der wunderbaren Speisung, allein sie ist doch sehr auffallend und eigentlich mit anderen Stellen unseres Evangeliums im Widerspruch. Während hier dem Volk überhaupt Zeichensehen abgesprochen ist, ist doch bisher wiederholt vom Zeichensehen des Volkes die Rede gewesen, 2, 23. 4, 45, ja zuletzt noch 6, 2, und 6, 14, ist geradezu auf das Sehen des geschehenen „Zeichens“ der wunderbaren Speisung die Schätzung Jesu als des geweissagten messianischen Propheten zurückgeführt. Bis jetzt ist Jesus dabei stehen geblieben, das bloße Zeichensehen als Begründung des Glaubens an ihn bei diesen Galiläern zu schelten (4, 48), noch haben wir aber diesen viel weiter gehenden Vorwurf nicht gehört, der bei den Galiläern nicht einmal das Zeichensehen als den Beweggrund des Glaubens an Jesus gelten läßt, sondern diesen Glauben auf die niedrigsten sinnlichen Begierden und ihre Befriedigung zurückführt. Aber einmal müssen wir berücksichtigen, daß wir hier im 6. Kap. mit Jesus zum letzten Mal in Galiläa sind, daß also hier die Stelle des Evangeliums ist, an welcher endgültig mit dem Zeitunglauben abgerechnet wird. Erst hier an dieser der Krisis entgegentreibenden Stelle reißt Jesus diesem Glauben auch den letzten Schein herunter, wenn er sagt, daß es sich dabei jedesmal nicht um das gesehene Zeichen handelt, sondern um die dadurch erreichte Befriedigung sinnlicher Begierden. Allein es kommt hier noch ein zweites hinzu. Wir haben in unserem Kapitel zwei „Zeichen“ gehabt: die Speisung und die Ueberschreitung des Sees. Die Frage des Volkes drückt nun sein Erstaunen aus, in welches es durch das letztere versetzt worden ist, sofern es sich wenigstens nicht erklären kann wie Jesus nach Kapernaum gelangt ist. In Hinsicht aber auf diesen letzteren Punkt kann Jesus mit Recht die befremdete Frage des Volkes damit abweisen, daß es jedenfalls nicht das Gesehenhaben dieses Wunders ist, was die Volksscharen bewogen haben kann, ihn zu suchen. Denn von diesem Zeichen haben ja die Scharen gar nichts gesehen. Jesus ist ebenso *ἐν χρώπῳ* vom östlichen auf

das westliche Seeufer gelangt, wie er 7, 10 von Galiläa nach Jerusalem gelangt. Nur die Jünger haben Vs. 19 Jesus auf dem Wasser gesehen, das Volk weiter nichts, als daß Jesus am Tage nach der Speisung in ihm unbegreiflicher Weise auf dem westlichen Seeufer ist. Aber im Grunde — das ist nun die Meinung der Worte *ζητεῖτε* — *σημεῖα* — hat das Volk auch vom Wunder der Speisung nicht mehr gesehen, obwohl es 6, 14 hieß, daß es diese gesehen hat. Mit dem gesehenen Zeichen verhält es sich nicht anders als mit dem nicht gesehenen: es läuft eben einfach alles auf die erfahrene Sättigung hinaus. Jesus geht vom Befremden des Volkes aus über ein nicht wirklich gesehenes Zeichen, um daran überhaupt die Mangelhaftigkeit seines Zeichensehens dem Volk zu Gemüte zu führen. Dieses Sehen ist unter allen Umständen so gut wie ein Nichtsehen. Auch wo es stattfindet, bleibt es ohne Folgen, und das allein leitende Motiv auch nach einem gesehenen Zeichen bleibt die so oder anders befriedigte sinnliche Begierde. So ist auf jeden Fall das Gespräch eröffnet, das nun zur letzten Scheidung von Glauben und Unglauben führen soll. Der aufgedeckten sinnlichen Gesinnung des Volkes bei seiner Auffassung des Speisungswunders wird die Belehrung über die Gesinnung entgegengestellt, die zu einer höheren Auffassung emporleitet.

Jesus erklärt sich 6, 44 dahin: Meine Herkunft vom Himmel zeigt sich gerade daran, daß Niemand zu mir kam, ohne daß ihn der Vater zu mir zöge. Eben weil ich vom Himmel stamme, gelangt von der Erde Niemand ohne weiteres zu mir, sondern es bedarf dazu des Zuges des Vaters zu mir, der ja selbst im Himmel ist. Ist Jesus einmal nach dem Tode selbst wieder zum Himmel erhöht, so wird er diesen „Zug“, dieses *ἐλκεῖν* zu sich selbst vornehmen 12, 32. Die Art, wie Jesus 6, 44 gegen die Juden seinen Anspruch auf himmlische Herkunft aufrecht erhält, erklärt es, warum er dabei stehen bleibt, und sich auf Erörterungen dieses seines Anspruchs, von oben zu kommen, als in Widerspruch mit seiner natürlichen Herkunft stehend, nicht einläßt. Denn indem Jesus auf den Zug des Vaters zu ihm dem Sohn sich beruft, ist damit allerdings jede Verständigung mit den Juden abgebrochen und der Angriff auf sie eröffnet. Es ist ihnen damit eben in schärfster Weise abgesprochen, was Jesus seit 6, 36 vor allem für sein Verständnis in Anspruch nimmt: Glaube — wie ja auch die Rede des Kap. 5 in einer ganz ähnlichen Weise ausgeht. Daher denn Jesus Vs. 44—47 die Forderung des Glaubens weiter behauptet und von Vs. 48 an durch die immer zunehmende mystische Ueberschwänglichkeit seiner Rede die Juden nur immer weiter von sich stößt, sogar bis zur Krisis innerhalb des Jüngerkreises, die Vs. 60 ausbricht.

Bis zum Einzug Jesu in Jerusalem zum letzten Passah Kap. 12 sehen wir den Evangelisten auch den halben Anhang, den Jesus in den Massen des Volkes hat, hervorheben. Es ist nur eine geschlossene, verhältnismäßig nicht zahlreiche Schar, welche der Evangelist gewöhn-



lich unter dem Namen der Juden begreift, dann immer bestimmter auf die Oberen des Volks reduziert, welche nun als die Todfeinde Jesu hervortreten. Den Hintergrund bildet eine unentschiedene Volksmasse, die teils zu seinen Gegnern neigt, teils aber auch ihm eine gewisse Anerkennung entgegenbringt, derselben Art wie die, der sich Jesus in unserem Evangelium schon oft entzogen hat: 2, 24 f., 4, 3. 6, 15. Vorab dann in der ganzen Erzählung Kap. 7—12 dient der daselbst festgehaltene Zug des Anhangs, den Jesus in den Massen findet, zur helleren, grelleren Beleuchtung der beiden Gegensätze, deren Kampf das eigentliche Thema alsdann bildet. Dieser Volksanhang dient einerseits, den Glanz der Person Jesu zu erhöhen, andererseits ist es es, der die Maßregeln seiner eigentlichen Feinde anstachelt und zum Aeußersten treibt, 7, 32, 45 ff. 11, 47 ff. 12, 19. Das οὐδείς 7, 13 lautet ganz kategorisch, und von seiner Beziehung läßt sich doch am wenigsten die Gruppe von Personen ausnehmen, die Vs. 12 eben erst zuletzt erwähnt (so richtig auch Luthardt 11, 14, Godet III, 13). Vielmehr denkt sich der Evangelist die Volksmasse überhaupt noch im Unklaren über die Ansichten und Absichten der jüdischen Obrigkeit in Hinsicht auf die Person Jesu Vs. 26 und er faßt mit beiden Gruppen Vs. 12 überhaupt die Menschenfürchtigen zusammen, denen es in ihrem Verhältnis zu Jesus auf die Meinung, die oben herrscht, ankam. Schon 2, 24 gründet der Evangelist die Wertlosigkeit des Halbglaubens den Jesus findet, auf zwei Merkmale desselben: eitle Wundersucht und Menschenfurcht. Er läßt diese Menschenfurcht öfters hervortreten als eines der Hindernisse für den Glauben an Jesus. Indem nun der Evangelist Vs. 13 unter dem gemeinschaftlichen Merkmal der Menschenfurcht beide Gruppen von Meinungen zusammenbegreift und sie insofern unmittelbar koordiniert, spricht sich darin sehr charakteristisch seine Schätzung der „guten Meinung“ aus, die von Jesus beim Volke im Schwange geht. So fern sie durch Menschenfurcht nieder gehalten wird, gilt sie ihm gleich mit der Meinung, welche Jesus für einen Volksverführer erklären möchte. In sehr starker, aber charakteristischer Weise, kehrt die Schätzung der allgemeinen Volksstimmung in Hinsicht auf Jesus und der besonderen Stimmung seiner Todfeinde als wesentlich gleich Vs. 21 wieder, namentlich aber 8, 31, sofern der Evangelist die stärkste antijudaistische Stelle, eben 8, 31. 39 an die gläubigen Juden gerichtet sein läßt. Die verschiedenen Färbungen des persönlichen Verhältnisses zu Jesus sind dem Evangelisten völlig gleichgültig, sobald es nicht das Verhältnis des festen Glaubens an ihn ist.

Andererseits unterscheidet der Evangelist eine gewisse Inkonsequenz der Juden in ihrem Verhalten zu den mosaischen Geboten. Bei den meisten ist das Bestimmende für ihre Beobachtung ihre mosaische Herkunft; anders ist es bei dem Beschneidungsgebot; bei ihm liegt das Bestimmende in seiner Herkunft von den Patriarchen her, insofern nämlich die Juden auch am Sabbath einen Menschen beschneiden,

sich also über das mosaische Sabbathgebot zugunsten des Beschneidungsgebots wegsetzen. So weit also entsprechen die Juden selbst der Absicht des Moses, sie mit dem Beschneidungsgebot auf Christus zu führen, sofern sie dieses Gebot, indem sie über seinen mosaischen Ursprung hinaus und hinaufsehen, über das Sabbathgebot stellen. Die darauf bezügliche Stelle wird sofort klarer, wenn man 7, 22, das διὰ τοῦτο respektiert und mit folgender Interpunktion liest: Διὰ τοῦτο Μωσῆς, δέδωκε ὑμῖν τὴν περιτομήν. οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωυσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον ohne Komma vor καί. Der Sinn ist dann wie gesagt der: darum, nämlich weil ihr euch über meine Sabbathsheiligung aufhaltet, zu eurer Aufklärung oder besserer Belehrung hierüber hat Moses das Beschneidungsgebot (Lev. 12, 3) gegeben. Der Verfasser meint also, der Zweck des Moses bei Erteilung des Beschneidungsgebots sei die Belehrung der Juden über Jesus gewesen — soweit hat Godet III, 23 einen gescheiterten Einfall — auf den Fall hin, der hier in Rede steht und Anstoß erregt hat, nämlich diese Heilung am Sabbath, hätte Moses das Beschneidungsgebot gegeben. Die Rechtfertigung der Annahme, Moses könne ein Gebot um Jesu willen gegeben haben, kann in unserem Evangelium nicht schwer fallen. Daß Moses von Jesus redet wird ganz allgemein gesagt 5, 46, und auch ein einzelnes Beispiel dieser Auffassung der mosaischen Bücher hat der Evangelist schon gegeben, wenn er die Errichtung der ehernen Schlange durch Moses als ein Symbol der Kreuzigung Jesu auffasste 3, 14. — Moses hat, nach 5, 46, keinen geringeren Grund die Juden anzuklagen wegen Unglaubens als Jesus. Von diesem Unglauben wird Moses getroffen, weil er von Jesus geschrieben hat. Die Deutung von Typen aus dem Pentateuch auf Jesus hat ihr letztes Beispiel 19, 36 auf Grund von Exod. 12, 46.

Worin liegt der Unglaube der Brüder Jesu angesichts ihrer Aufforderung 7, 34 an Jesus? Er liegt nur darin, daß von vornherein auch von den Jüngern Jesu angenommen wird, was im allgemeinen von der Welt wahr ist. Vor der letztern und in gänzlich unverhüllter Herrlichkeit kann sich Jesus auch nach unserem Evangelisten erst in Judäa offenbaren. Aber durchaus nicht gilt für ihn der Satz, daß auch seinen Jüngern nur dort möglich sein soll, seine persönlichen Ansprüche anzuerkennen. Vielmehr gerade durch den Glauben sind die wahren Jünger in den Stand gesetzt, auch die Hüllen zu überwinden, in denen Jesu in Galiläa allerdings allein sich zu erkennen gibt, und davon hat ja der Evangelist eben erst in dem im Namen der Zwölf abgelegten Bekenntnisse des Petrus 6, 8 f. ein leuchtendes Beispiel erzählt. Also das ist der, der Aufforderung der Brüder Jesu zugrunde liegende Wahn, daß Jesus sich auch seinen Jüngern erst und nur in Judäa offenbaren kann, vielmehr davon hat der Leser eben gerade das Gegenteil erfahren, und wenn also dem Glauben der Jünger möglich war, Jesus auch in Galiläa als den zu erkennen, der er sein wollte, so kann die Auffor-

derung, er möge sich erst in Judäa seinen Jüngern offenbaren, nur eine Forderung des Unglaubens sein. Sie beweist, daß die Brüder Jesu eben von dem Glauben nichts wissen, den die Jünger eben bekannt haben, und eben darum auch nichts davon, daß diese Jünger auch in Galiläa „die Werke, die Jesus tut, geschaut haben“, diese Werke, wiewohl in Galiläa also ἐν χρόνῳ geschehen, doch als die Werke des Messias erkannt haben, also ebenso geschätzt als wären sie ἐν παρηγοίᾳ geschehen. In der Form also, in der Vs. 3, 4 das Offenbarungsbegehren an Jesus gestellt ist, charakterisiert sich die Gesinnung der Brüder nach Vs. 5 ausdrücklich als Unglauben.

Jesus begründet Johannes 8, 14 gegen die Anzweiflung für sich selbst gegebenen Zeugnisses durch die Juden die Wahrheit dieses Zeugnisses durch sein Wissen von seiner Herkunft und durch der Juden Nichtwissen davon. Weil er weiß, woher er kommt und wohin er geht und die Juden es nicht wissen, darum ist sein Selbstzeugnis wahr. Jesus darf es als wahr abgeben, weil er auf Grund seines Wissens von seiner Herkunft weiß, daß er mit seinem Zeugnis nicht allein steht, sondern daß zugleich für ihn auch der Vater zeugt, also weiß, daß sein Zeugnis, obwohl scheinbar nur auf seiner Person beruhend doch der alttestamentlichen Rechtsregel Deut. 19, 15, die Vs. 17 angegeben ist, genug tut, nämlich, daß ein wahres Zeugnis nur von zwei Personen abgegeben werden kann. Wahr ist aber das Zeugnis Jesu über sich selbst ungeachtet des Einwands der Juden Vs. 13, weil sie nicht wissen, was Jesus weiß, d. h. seine Herkunft, weil sie eben wirklich meinen, wenn Jesus für sich zeuge, so stehe er für sich allein da und den zweiten Zeugen, der zugleich mit Jesus zeugt, Gott, von dem er kommt und zu dem er geht, nicht kennen und daher auch nicht neben ihm als zweiten Zeugen stehen sehn. So aufgefaßt erfährt die Stelle 8, 14 von der andern 5, 31 aus keinerlei Widerspruch, als erkenne dort Jesus eine Rechtsregel selbst an, die er hier den Juden bestreitet, nämlich, daß Keiner für sich selbst zeugen könne. Jesus bestreitet in keiner Weise die allgemeine Gültigkeit der Regel Vs. 13, er bestreitet den Juden allein die subjektive Berechtigung, diese Regel auf ihn anzuwenden. Der Regel selbst aber unterwirft sich Jesus hier nicht minder als 5, 13, mit dem einzigen Unterschied, daß der Vater dort als der eigentliche und in gewissem Sinne einzige Zeuge hingestellt ist, während hier Jesus mit Rücksicht auf die alttestamentliche Rechtsregel (Vs. 17) zum Zeugnis des Vaters für ihn auch noch das seine hinzuzählt.

So verdichtet sich die Charakteristik der Juden im 4. Evangelium zum Problem von der „Unwissenheit der Juden“, — weshalb schließlich die vier Hauptstellen noch sorgfältig zu behandeln sind:

1) Joh. 2, 20. Die Juden verstehen Jesu Worte von dem Wiederaufbauen des abgerissenen Tempels in bezug auf den Tempel, vor dem sie stehen. Nicht ganz klar ist es, wie es mit der Zahl 46 steht. Ge-

meint kann nur sein der Umbau des von Jerubabel nach dem Exil wieder aufgebauten Tempels, welchen Herodes der Große nach Josephus Antt. XV, 11, 1 in seinem 18. Regierungsjahr unternahm, was dem Jahr 20 v. Chr. unserer Zeitrechnung entspricht. Vollendet aber wurde dieser Umbau erst geraume Zeit, nachdem die uns vorliegende Szene vorgefallen sein könnte, nämlich unter Herodes Agrippa II. im J. 64 n. Chr. (Jos. Antt. XX, 9, 7). Faktisch wurde also am herodianischen Tempel 84 Jahre gebaut. Es könnten also die Juden in den uns vorliegenden Worten nur den Stand des Tempelbaus meinen, soweit er gerade gediehen war, als sie diese Worte sprachen. Rechnet man nun die 46 Jahre von jenem Termin 20 v. Chr. ab, so kämen wir ins Jahr 27/28 n. Chr. Wahrscheinlich hat sich der Evangelist das Datum aus der Angabe des Luk. 3, 1 herausgerechnet, daß der Täufer Johannes im 15. Regierungsjahre des Tiberius aufgetreten sei, was freilich dem Jahre 29 entspricht. Dabei bleibt noch das Bedenken, ob wirklich in den 46 Jahren beständig am Tempel gebaut worden ist, da inzwischen das jüdische Land römische Provinz unter Prokuratoren geworden war, welche schwerlich den Tempelbau fortgesetzt haben werden. Das Bedenken ist nicht so unbedeutend, wie einst Meyer und nach ihm zum Teil auch noch Weiß (8. Aufl. S. 124 Anm.) meint, da die Voraussetzung wenigstens bedeutender Unterbrechung der Bauzeit das Wort der Juden stumpf macht und ihm auf keinen Fall zugrunde liegen kann. Vielleicht folgt der Evangelist, ohne zu wissen, daß damals der herodianische Tempel noch gar nicht vollendet war, einer später traditionell gewordenen Annahme, daß dieser Bau 46 Jahre gedauert habe, wobei man eben nur die wirklichen Baujahre gerechnet haben könnte. (Keim, Gesch. Jes. v. Naz. I, 615 f.) Nun konnte vernünftigerweise das Wort Vs. 19 gar nicht anders verstanden werden als es die Juden Vs. 20 verstehen. Denn „diesen Tempel“ läßt sich, wenn wir uns die Situation vergegenwärtigen, gar nicht anders verstehen, als vom Tempel, vor dem Jesus mit seinen Zuhörern gerade steht. Das Wort Jesu, wenn es von der Auferstehung gesagt war, konnte gar nicht von Jemanden verstanden werden, es mußte mißverstanden werden. Hat dann aber Jesus völlig zwecklos, ja zweckwidrig gesprochen? Herder (Von Gottes Sohn, Abschnitt 3 § 107) und ihm nach Lücke (I, 489 ff.) de Wette (z. d. St.), Weizsäcker (Evgl.-Gesch. S. 326, Scholten, Evgl. n. Joh. Uebers. von Lang 255 f.) u. a. helfen sich aus der Verlegenheit durch Annahme eines allegorischen Rätselwortes, das zwar wohl den Tempel, jedoch weniger das Gebäude selbst, als die jüdische Kultusstätte bedeute. Diese Erklärung ist haltlos schon weil eine solche religiöse Reform kein *σημειον* mehr wäre und es hätte im Munde Jesu etwas unziemlich prahlerisches, die Stiftung einer neuen Religionsverfassung als ein Werk weniger Tage zu bezeichnen.

Sobald man diesen Ausspruch Jesu und die Antwort der Juden nicht historisch nimmt, sondern darin ein dichterisches Kunstmittel



des Verfassers erkennt, fügen sich die Worte auf das trefflichste dem Zusammenhang ein. Nun stellt sich gleich im ersten Gespräch, das Jesus mit den Juden hat, der Konflikt mit ihnen ein und tritt der Wesensgegensatz zwischen ihnen und ihm gleich in der ganzen Schärfe und Tiefe hervor, in welchen er alsdann durch das ganze Evangelium festgehalten wird. Dadurch wird auch die absolute Unverständlichkeit der Rede Jesu für die Juden zu einem stehenden Mittel, die Erhabenheit Jesu darzustellen: wem gegenüber er sich auch eröffnen will, er wird nicht verstanden! Aus Vs. 22 ist zu ersehen, daß dies sogar bei den Jüngern stattfindet, aber auch der empfänglichen Samariterin gegenüber ist es nicht anders (4, 11, 15). Wie sehr dann aber erst in allen den Fällen, wo Jesus es mit den Juden zu tun hat. Dann läßt es sich der Evangelist nie entgehen, die Erhabenheit seines Wesens an der feindlichen Verslossenheit der Juden anschaulich zu machen. 3, 4. 6, 30. 41 f., 1, 35 f. 8, 22. 33. 52. 57. 10, 33. 12, 34.

2) Joh. 4, 22. Man will gewöhnlich die in diesen Worten liegende Gleichstellung der Juden mit den Samaritern nicht anerkennen. Die Worte Jesu sollen sagen: Ihr Samariter betet Gott an, ohne ihn zu kennen; wir Juden dagegen beten ihn an und kennen ihn. Diese Gegenstellung von Juden und Samaritern findet nun aber gar nicht statt. Sowohl das Wissen der Juden als das Nichtwissen der Samariter will nämlich nur relativ verstanden sein, denn das absolute Wissen bleibt dem Bringer der vollkommenen Gotteserkenntnis, Jesus vorbehalten. In dem höheren Dritten der wahren, durch Jesus einzuführenden Gottesverehrung ist die Aufhebung sowohl des samaritanischen als des jüdischen Tempelkultes gegeben. Der Sinn der Worte ist demnach: Ihr betet eben beide Gott an ohne ihn zu kennen: die auf wirklicher Gotteserkenntnis begründete Anbetung ist nur uns Christen eigen. Damit fallen alle Widersprüche dahin; auch hier ist wie sonst überall im Evangelium den Juden die Gotteserkenntnis abgesprochen, und Christus schließt sich nicht mit den Juden ein, sondern stellt sich ihnen wie überall im 4. Evangelium gegenüber. Zu dieser einzig richtigen, zuerst von Hilgenfeld vorgetragenen Auffassung bemerkt freilich Luthardt mit einem Schein von Recht (I, 413), damit wäre der Evangelist „doch allzusehr aus der Rolle gefallen“. Insofern ist die Stelle wirklich singulär, als der Evangelist es sonst vermeidet, Jesus direkt vom Standpunkt eines schon fertig ausgebildeten und nicht bloß seine Person umfassenden christlichen Gesamtbewußtseins reden zu lassen. Nicht einmal das *οἶδαμεν* 3, 11 kann hier eine Analogie bilden, da sich dort Christus zu diesem „Wissen“ nicht mit den Christen überhaupt, sondern nur mit dem Täufer zusammenschließt. Mit unserer Stelle hat es auch sonst eine eigene Bewandnis. In den meisten Reden, die unser Evangelist Jesus in den Mund legt, redet Jesus nur aus seinem individuellen Bewußtsein heraus und nur dieses steht in Frage. Hier 4, 22 handelt es sich aber infolge der Gegenüberstellung mit den samaritanischen

und jüdischen Kultusgemeinschaften nicht um die dem Messias persönlich eigene Gottesverehrung, sondern um die seiner, durch seine Person, begründeten Gemeinde. Denn die Zeit, da nach Vs. 21 der samaritanische und jüdische Kult aufhört, kommt doch nicht deshalb, weil Jesus eine andere Gottesverehrung hat, sondern eine andere einführt und an die Stelle jener andern setzt. Aber auch so bildet die Stelle eine große Ausnahme im 4. Evangelium. Denn eine Gottesverehrung überhaupt kann der Evangelist nicht eigentlich Jesus beilegen, nicht einmal im selben Sinne mit seinen Gläubigen. Hier verschwimmen ihm die sonst scharf eingehaltenen von ihm ja sehr streng genommen Grenzen zwischen dem Bewußtsein Jesu und dem seiner Gemeinde.

Ueber die zweite Hälfte von Vs. 22 ist vor allem durch richtige Interpunktion Klarheit zu schaffen. Sie ist zu Vs. 23 zu ziehen. Das logische Verhältnis der Satzglieder zu einander ist folgendes: trotzdem es bei dem schon Vs. 21. 22 ausgesprochenen Satze bleibt, daß die Tage des jüdischen so gut wie des samaritanischen Tempelkults gezählt sind und Juden wie Samaritern bei ihrer Gottesverehrung die wahre Gott-erkenntnis fehlt, trotzdem kommt das Heil von den Juden infolge der unumstößlichen Tatsache, daß der Messias Jesus der Prophetie gemäß wirklich jüdischer Abstammung ist, aus den Juden hervorging, unter ihnen geboren war, genau dem Verhältnis entsprechend, in das schon der Prolog die Erscheinung des Logos zu seinem Eigentumsvolke 1, 11 setzt. Die Degradation des jüdischen Kultus auf die Unwissenheitsstufe des samaritanischen wird damit aufrecht erhalten gegenüber dem Einwand der historischen Tatsache, Jesus stamme von den Juden. Es bleibt bei dem über den jüdischen so gut wie über den samaritanischen Kultus gesprochenen herabsetzenden Urteil ungeachtet der Tatsache, daß der Messias von den Juden kommt. Damit hat es seine Richtigkeit, dennoch kommt die Stunde und ist schon da, daß die wahren Gottesverehrer weder auf Garizim noch in Jerusalem, sondern im Geist und in der Wahrheit anbeten werden. Der Stil des 4. Evangeliums ist, wie überhaupt im Gebrauch der griechischen Partikeln, so namentlich auffallend sparsam auch im Gebrauch der griechischen Adversativpartikelchen, namentlich der Konstruktion  $\mu\epsilon\nu$  und  $\delta\acute{\epsilon}$ , welche oft im 4. Evangelium entweder ganz fehlt oder doch ohne  $\mu\epsilon\nu$  angewendet ist, wo sie regelmäßigerweise im Griechischen durchaus zu erwarten wäre (1, 26. 3, 29. 36. 4, 13. 14). Insbesondere  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  haben wir ganz ebenso unvorbereitet eingeführt I, 8. 31, 33. 3, 8. 16, 12.

3) Joh. 7, 35. Wieder eines jener Mißverständnisse der Juden im Gespräch mit Jesus und zwar eines der gröbsten. Daß Jesus von seinem Tod redet als Hingang zu Gott bleibt ihnen verschlossen. Sie denken an eine Abreise. In einer andern aber ebenso groben Weise verstehen sie dasselbe Wort 8, 22, wo sie zwar an den Tod Jesu denken, aber an einen Selbstmord. In der Frage, ob Jesus nicht in die „Zerstreuung unter den Griechen“ gehen wolle, ist der Begriff der griechischen

Diaspora geradezu nichts anderes als örtliche Bezeichnung der Griechenländer, die hier so genannt sind, weil die Person, um die es sich handelt, ein Jude ist. Will Jesus es nicht wie andere Juden halten und sich in die Griechenländer begeben, um Griechen zu unterweisen? Die Frage ist natürlich spöttisch gemeint; Jesus wird die Absicht untergelegt, sein Glück bei den Griechen zu versuchen, da ihn die Juden so verwerfen.

4) Joh. 8, 19. Was die Juden mit ihrer Frage: „Wer ist dein Vater?“ manifestieren, ist, was an ihnen anschaulich zu machen der Evangelist fortwährend bestrebt ist, nämlich ihre Unkenntnis Gottes. Wenn er die Juden 5, 18, wo Jesus von dem Vater, der ihn gesendet, redet, sofort an Gott denken läßt, so wird er ohne Zweifel — doch vergl. dann Vs. 27 — sie soweit die Worte Jesu verstehen lassen. Denn das hat natürlich der Evangelist gewußt, daß die Juden monotheistischen Glaubens waren und insbesondere von Gott die Sendung des Messias erwarteten. Aber was der Evangelist 4, 22 im allgemeinen sagt, daß die Juden diesen Gott, den sie verehren, nicht kennen — vergl. auch besonders 8, 54, 55 — das ist es, was er an solchen Stellen wie 7, 35 und der vorliegenden zu ihrer Charakteristik uns ad oculus demonstrieren will. Gerade daß die Juden nach dem Wohnorte Gottes fragen, gerade das beweist, daß sie ihn nicht kennen. In Jesu verkennen sie ja seine Gegenwart und gewissermaßen seinen Ort, weil sie ihn da, wo er sich nach der Annahme des Evangelisten zeigt, nämlich in Jesus, nicht wiedererkennen. Man kann daher den Evangelisten nicht gröber mißverstehen, als wenn man den Ernst der Frage: „Wo ist dein Vater?“ bezweifelt. Die Juden verehren Gott, aber sie kennen ihn nicht und kennen daher insbesondere auch seinen Ort nicht. Das 4. Evangelium beruht auf einer ganz bestimmten Voraussetzung über den Ort Gottes und sie ist zugleich auch die Voraussetzung für die Charakteristik der Juden durch den Evangelisten: dieser Ort ist Jesus.

Die Unwissenheit der Juden im 4. Evangelium ist nicht eine Unwissenheit, in der sich die wirklichen Juden zur Zeit Christi jemals befunden hätten. So wie sie annahmen, daß Gott im Himmel sei, brauchten sie nicht zu fragen, wie im 4. Evangelium geschieht, und sie konnten es gar nicht. — Das ganze „Unwissenheits“-Problem wird buchstäblich auf den Kopf gestellt bei L u t h a r d t, Das johanneische Evangelium 2. Aufl. 1. Th. (Nürnberg 1875) S. 126 ff. durch das Resultat, daß der Vorwurf unbegreiflichen Mißverständnisses bei den Juden „umzuwenden sei in die Erkenntnis und den Nachweis eines wohl begreiflichen, von dem Standpunkt des Sprechenden aus notwendigen Mißverständnisses“ (S. 129). Als ob das eben nicht die einfache „Umwendung“ der richtigen Kritik am 4. Evangelium wäre! Jetzt gipfelt das Problem in der Frage: Ist es begreiflich, daß Jesus immer nur so redete, daß er gar nicht verstanden werden konnte und dies in solchen Fällen wußte? Man sehe sich doch nur die Beispiele etwas näher an, so wie wir es soeben getan haben.

#### 4. Die Bedeutung des Evangelisten im 4. Evangelium und das Rätsel seines Namens.

Neben dem Evangelium her muß sich doch von Anfang an ein Stück echter Tradition in bezug auf seine Entstehung erhalten haben. Ihr Rest liegt noch in der Ueberschrift vor. Diese ist freilich aus dem Evangelium erhoben, aber in diesem ist es doch versteckt, daß das Evangelium etwas mit dem Apostel Johannes zu tun hatte, selbst von diesem Apostel verfaßt sein wollte. Wenigstens unter der Voraussetzung, daß die Ueberschriften der Evangelien nicht älter sind als ihre Zusammenstellung im Kanon. Denn als A p o s t e l ist der Johannes in der Ueberschrift nicht schon nachweislich ursprünglich bezeugt. Das war doch erst durch Deutung aus ihm zu entnehmen, und, ursprünglich wenigstens, bedurfte diese Deutung der Stütze mindestens einer dunklen Erinnerung an die wirkliche Herkunft des Evangeliums. In unserer trümmerhaften Kunde haben unsere Vermutungen über die Entstehung des Evangeliums eine gewisse Grundlage, insofern wir daraus so viel auf jeden Fall erfahren, daß der mysteriösen Entstehung des Evangeliums auch eine anfangs mysteriöse Verbreitung entspricht, bei der es keineswegs glatt ging. Meinen wir aus dem Evangelium selbst zur Tatsache zu gelangen, daß es ein echtes Werk des Apostels Johannes nicht ist, so gibt zu diesem Resultat die Untersuchung wenigstens der Anfänge der es bei seinem Umlauf begleitenden Tradition dazu eine unverkennbare Gegenprobe. Auch diese Tradition ist so beschaffen, daß sie erst bei Annahme der Pseudonymität des Evangeliums recht verständlich wird.

Daß das 4. Evangelium selbst den Namen seines Verfassers als Rätsel behandelt, darauf gründet sich die eigentliche Stärke der Lösung, welche die Tradition vom Rätsel gibt, sofern diese Lösung selbst ein Rätsel ist, während die kritischen Lösungen bisweilen Gefahr laufen dem Rätsel des Evangeliums seine Rätselnatur zu nehmen.

Es liegt etwas sehr richtiges darin, wenn B a u r im Zusammenhang seines Versuchs den Weg aufzudecken auf dem der Evangelist dazu gekommen ist, sich selbst für den Apostel Johannes auszugeben (Kanon. Evangelien S. 376 ff.) behauptet, der Verfasser des Evangeliums „spreche von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie Einer, welchem es nicht um die Person, sondern nur um die Sache zu tun ist, sein Evangelium soll als johanneisch angesehen werden, aber es soll nicht den Namen des Apostels an der Stirne tragen, wenigstens will der Verfasser selbst nicht einmal aussprechen“, usw. (a. a. O. S. 379). Ganz richtig, und zwar nicht in den letzten Worten allein, welche ja nur eine unwidersprechliche und augenscheinlich im 4. Evangelium vorliegende Tatsache konstatieren, sondern auch in dem was hiermit sonst von der Behandlung des Namens des Evangelisten im Evangelium gesagt ist. In der Tat, sich den Namen des Apostels Johannes zu sichern



ist für den Evangelisten auf keinen Fall mehr als ein Mittel für seinen Zweck, nicht dieser Zweck selbst. Dieser Zweck ist nichts anderes als seinem Evangelium und der religiösen Bedeutung der Person Jesu Glauben zu verschaffen. In letzterer Hinsicht mag man zugeben, daß sich der Evangelist in den Hoffnungen die sich für ihn an sein Werk knüpfen, der schrankenlosesten Schwärmerei überläßt; in Hinsicht auf seinen Anspruch auf den Namen Johannes läßt sich das durchaus nicht behaupten. Vielmehr zeigt das Verfahren des Evangelisten schon durch seine große Vorsicht in der Geltendmachung dieses Anspruchs, wie sehr er sich dabei bewußt bleibt, nur ein Mittel für höheren Zweck zu gebrauchen, und im Gebrauch des Mittels zeigt sich der Verfasser sehr wohl darauf bedacht, nichts von seinem Zweck dadurch zu kompromittieren. Beim Namen weiß sich vielmehr der Verfasser sehr wohl in der Form, in der er ihn für sich in Anspruch nimmt, zu bescheiden und sich davor zu hüten, zu deutlich zu werden; er meint am sichersten zu gehen, indem er den Namen ebenso verborgen hält als hervortreten läßt, und vermeidet es um sich diesen Namen zu sichern, bis zu den letzten Schranken des damit verfolgten Wagnisses zu gehen. An den Zweck seines Evangeliums, seiner Anschauung von Jesus Glauben zu verschaffen, hat der Verfasser selbst Glauben und er läßt nichts erblicken, was ihn dabei beirrte. Dagegen hat er diesen Glauben in Hinsicht auf das Mittel, das er zur Erreichung dieses Zwecks anwendet, und das in der Arrogierung eines Apostelnamens besteht, so unbedingt eben nicht und fügt sich selbst in die Vorsicht, die ihm bei Anwendung dieses Mittels auferlegt ist, so offensichtlich wie nur möglich. Dazu ist ihm doch sein Name von zu sekundärer Bedeutung im Verhältnis zu seinem letzten Zweck, und er bewahrt auf das strengste und selbst auf die Gefahr hin, mit seinem Mittel den Zweck zu verfehlen, seinem Anspruch auf den Namen Johannes die Form eines problematischen, der Gefahr der Unlösbarkeit ausgesetzten Rätsels. Dies um so mehr, als ihm die Beanspruchung des Apostelnamens Johannes für sich unter den Mitteln für die Erreichung seines Hauptzweckes selbst nur ein sekundäres ist. Apostel und Johannes will ja der Evangelist sein auch nicht um dieser Würde und dieses Namens selbst und an und für sich willen, sondern um seiner darauf zu begründenden Augenzeugenschaft willen. Und um diese sich zu sichern, ist der Evangelist in der Tat weit kühner gewesen als er es je ist, wo er nur darauf aus ist für den Apostel Johannes zu gelten. So unverdeckt erhebt er den Anspruch auf diesen Namen nie wie er 19, 35. 21, 24 es in Hinsicht auf die von ihm affektierte Augenzeugenschaft tut. Doch wie es auch mit diesem letzten Punkte stehen mag, es mag hier nicht weiter verfolgt und zu dem was hier die Hauptsache ist, zurückgekehrt werden, nämlich, daß die Affektation des Johannesnamens für sich von seiten des Evangelisten für ihn im Gesamtzusammenhang seines Evangeliums nur ein Mittel ist und nur als solches darin hervortritt.

Ganz anders verhält es sich jedenfalls beim 4. Evangelisten in Hinsicht auf seinen Namen, als bei den Synoptikern. Diese sind in diesem Stück ganz gleichgültig und unbefangen, indem sie sich jedes auf einen Verfassernamen für sich erhobenen Anspruchs enthalten. Das tat der Verfasser des 4. Evangeliums keineswegs, so verdeckt und gewunden auch sein Verfahren in diesem Stück ist. Und demgemäß hat sich auch der Betrachter der 4 Evangelien bei Gebrauch einer Bezeichnung für sie zu verhalten. Er mag bei den Synoptikern die traditionellen Verfassernamen ebenso unbefangen gebrauchen, wie wenn sie etwas mehr als nichtssagende Etiketten für die Evangelien denen sie beigegeben werden, wären. Beim 4. Evangelium dagegen muß darauf bestanden werden, daß es entweder mit seiner Nummer auftrete oder allenfalls etwa als das johanneische, dagegen sich ganz enthalte der einfachen Bezeichnung mit dem traditionellen Verfassernamen. Denn das ist in diesem Falle nicht möglich, ohne Explikation gegen das Evangelium selbst darüber wie man sich zu einem eigenen Ausspruch auf den Namen stellt. Dagegen ob man das „erste“ Evangelium so oder „Matthaeus“ nennt, ist gleichgültig; in einem wie im anderen Falle handelt es sich lediglich um eine bloße Etikette, die mit dem Evangelium selbst nichts zu tun hat. Die Sache liegt auch bei Lukas ungeachtet seines Vorworts nicht wesentlich anders als bei den andern Synoptikern. Denn einen Namen gibt sich auch Lukas nicht.

Die Synoptiker beruhen auf einer Tradition, welche nichts anderes unternahm, als die Worte Jesu als Ausflüsse einer religiösen Offenbarung der Gottheit im Gedächtnis zu erhalten und zu fixieren. Seine Taten (bis auf die Passion) kamen daneben nur als die Gelegenheit seiner Worte in Betracht. Das Joh.-Evangelium will mehr. Es sieht in Jesus überhaupt eine Selbstoffenbarung der Gottheit, in seinen Worten nicht anders als in seinen Taten, und in beidem in viel höherem Sinne, als die Synoptiker diese Selbstoffenbarung auch selber in den Worten Jesu gefunden hatten. Erst bei Johannes bezieht sich diese Selbstoffenbarung auch in den Worten durchgängig direkt auf das göttliche Wesen in ihm. In der synoptischen Tradition aber lag es zu klar vor, daß so die Auffassung von der Wirksamkeit Jesu im Kreise seiner Jünger überhaupt nicht gewesen war. Es blieb also für den Johannisten nichts übrig als in seinem Bericht das Wort von einem von Jesus bevorzugten Vertrauten unter den Aposteln führen zu lassen.

Der Verfasser des Evangeliums tut, was den Namen seines Idealjüngers, dem er sein Werk unterschiebt, betrifft, mindestens ebensoviel zu einer Verdeckung als zu einer Enthüllung. Namentlich sein Verhalten im entscheidenden, am meisten spannenden 21. Kapitel ist charakteristisch dafür. Denn ohne weiteres ist Jülicher zuzugeben, daß der Lieblingsjünger 21, 20 im Sinne des Erzählers unter einer der Figuren in der 21, 2 aufgeführten Gesellschaft stecken muß, sich aber auch jetzt

mit Sicherheit mit dem Zebedäiden Johannes nicht identifizieren läßt, da er jedenfalls ebensogut unter Nathanael oder unter einem der ungenannt bleibenden Jüngern stecken kann. (Jülicher, Einleitung S. 325). Allein diese Einsicht hätte nur Jülicher zu größerer Vorsicht bei 21, 22 f. mahnen sollen, wo nach ihm der „ephesinische Johannes“ unzweideutig auftauchen soll (S. 328). Allein wenn in der Tat bei 21, 22 und insbesondere noch 21, 2 der Verfasser des Evangeliums mit dem Namen des Lieblingsjüngers nur Versteck gespielt hat, so soll er 21, 22 f. plötzlich so deutlich, so absolut unmißverständlich zu werden? Das würde ja jeden Sinn seines früheren Versteckenspiels aufheben. Will man in die ganze Behandlung, welcher der Verfasser des Evangeliums den Namen seines Evangelisten unterwirft, vernünftigen Zusammenhang bringen, so bleibt nur anzuerkennen übrig, daß auch am Schluß des 21. Kapitels jener Name seine geringste Sorge und er ihn auch hier durchaus dem Erratenwerden durch den darnach fragenden Leser überläßt, auf Grund der ihm bisher dazu im Evangelium selbst gegebenen Andeutungen. Was der Verfasser 21, 22 f. ernstlich und allein im Auge hat, ist sein Evangelium unter Dach zu bringen, seine Autorität zu sichern, was nun aber nicht durch den auch hier mit unmittelbarer Deutlichkeit nicht hervortretenden Namen des Evangelisten, sondern durch dessen persönliche Bevollmächtigung oder Amtseinsetzung durch Jesus erzielt und erreicht wird. Es ist aber ein arger Mißgriff Jülichers, wenn er S. 328 f. darauf aus ist, im Namen des Idealjüngers die Fessel der Freiheit des Verfassers des Evangeliums bei Erfindung dieser ganzen Figur zu suchen. Gerade mit diesem Namen, den er nie nennt, auch 21, 22 f. nicht, treibt der Verfasser vielmehr ein vollkommen freies Spiel, in das er auch seinen Leser hereinzieht. Sein letztes ihn selbst und diesen Leser bindendes Wort spricht er vielmehr indem er 21, 22 f. die Wurzel des von ihm in die Welt gesetzten Evangeliums enthüllt, indem er für sie überhaupt nicht auf ein Wesen dieser Welt, auch nicht auf eines mit Namen zu nennenden Apostels, hinweist, sondern auf den Sohn Gottes selbst den er gleich im Anfang seines Evangeliums als den Offenbarer des sonst der Welt unsichtbaren Gottes hinstellt. Der Name des Evangelisten an und für sich konnte ihm sozusagen nur eine cura posterior sein. Gerade ihn konnte er im Kreise der ihm bekannten Jünger Jesu nicht finden. Selbst mit der sicheren Beantwortung der Frage, wer der Idealjünger des Evangeliums sein soll, der Apostel Johannes oder ein anderer, wäre für das Verständnis des Selbstzeugnisses des Evangeliums und dessen ganzen Verfahrens in der Behandlung seines Evangelisten wenig erreicht. Immer bliebe noch zu fragen, wie kommt der Verfasser auf den gewählten Namen, wie z. B. dazu den Lieblingsjünger unter den Aposteln gerade mit Johannes zu identifizieren. Daß der Verfasser für das Zeugenamt seines Evangelisten nur eine Gestalt aus dem nächsten Umgang Jesu brauchen kann, versteht sich einfach.

Allenfalls dann auch noch, wie er zur Wahl eines Apostels kam. Aber wie zu Johannes? Hier erst beginnt die Schwierigkeit, wenn man eine Lösung, wie billig, nur im Evangelium selbst und nicht im Wolkenkukuksheim willkürlicher Vermutungen sucht.

Ist der Name des Evangelisten im 4. Evangelium ein Rätsel, das dessen Verfasser seinen Lesern aufgibt oder nicht? d. h. setzt der Verfasser nach der Form, die das Selbstzeugnis des Evangeliums gerade bei diesem Stück (beim Namen) hat den Namen des Evangelisten als etwas seinen Lesern Bekanntes, oder etwas das sie erst zu finden haben, voraus? Von diesen zwei Fragen beantwortet sich die zweite durch die erste, und diese wiederum, man sollte meinen, gewissermaßen von selbst, durch den Augenschein oder die ganze Form des Selbstzeugnisses des 4. Evangeliums über seine Herkunft, nämlich durch die in diesem Selbstzeugnisse vorliegende Tatsache, daß der Name des Evangelisten im Evangelium **n i e** genannt ist, also unmittelbar nie, sondern stets nur unter mysteriösen d. h. der Deutung bedürftigen Umschreibungen zum Vorschein kommt. Denn hiernach fällt die Auffindung des Namens des Evangelisten dem Leser des 4. Evangeliums auf jeden Fall zu, bleibt als unerläßliche Zutat dieses Lesers zu seiner Lektüre eine Zumutung, die der Verfasser an ihn stellt, welche für diesen jeden Sinn verliert, sobald für ihn die Voraussetzung aufhört, daß er bei seinem Verfahren mit dem Namen des Evangelisten seinem Leser ein Rätsel aufgab, da sie damit auch aufhört zu sein, was sie sein soll, nämlich eine Zumutung. Eben diese aus der ganzen Behandlung der Frage des Namens des Evangelisten im Selbstzeugnis des Evangeliums sich mit Notwendigkeit ergebende **R ä t s e l n a t u r** dieser Frage scheint bei dem Vorurteil total verkannt, mit welchem P. Corssen die Lösung des Problems des Joh.-Evangeliums unternimmt, indem er behauptet „es sei klar, daß der Verfasser des 4. Evangeliums bei seinem Lesen mehr über den Apostel (Johannes) voraussetzte als er sage“. (Monarchianische Prologe zu den 4. Evangelien. Leipzig 1896. S. 131). Wenigstens in dem Umfange verstanden wie dieser Satz von Corssen verstanden wird, wonach zu diesem bei den Lesern vorausgesetzteren „mehr“ ihrer Kunde über den Evangelisten des 4. Evangeliums die Identität des Lieblingsjüngers mit dem den Namen Johannes tragenden Apostel gehörte (wie dies aus dem weiteren Verlauf der Corssen Auseinandersetzung sich ergibt), ist der Satz dem Selbstzeugnis des Evangeliums gegenüber unhaltbar, und aus diesem vielmehr „klar“ nur das Gegenteil von dem was Corssen hier für „klar“ hält. Dies aus dem einfachen Grunde, weil zu diesem Selbstzeugnis das eigentümliche Spiel gehört, das der Verfasser des Evangeliums mit dem Namen des Evangelisten treibt, und eben dies Spiel durch Corssens Vorurteil über das vom Evangelium unabhängige Wissen der Leser über Johannes und seine Lieblingsjüngereigenschaft vollkommen unbegreiflich wird. Denn dieses Vorurteil hebt die



Grundvoraussetzung des Verfassers auf, welche allein dessen Verfahren gerade beim Namen des Evangelisten begreiflich macht. Bei diesem Verfahren wird der Name des Evangelisten als Rätsel behandelt, d. h. wie schon gesagt den Lesern zugemutet, daß sie zu dem, was ihnen der Verfasser über den Evangelisten sagt, den Namen Johannes dazu finden. Gewiß setzt dies bei ihnen ein Wissen über Johannes voraus, über das, was der Verfasser selbst ihnen über diesen „sagt“, denn sonst könnte er ihnen über diesen Namen kein Rätsel, nichts zu „raten“, aufgeben, aber dieses Wissen kann doch nicht enthalten haben, was an sich selbst die Auflösung des aufgegebenen Rätsels enthielt und damit auch das Aufgeben des vorliegenden Rätsels abschchnitt. Unmöglich insbesondere kann der Verfasser angenommen haben, daß sein Lieblingsjünger den Lesern der Apostel Johannes war, und der Apostel Johannes der Lieblingsjünger, denn was hätte dann, noch sein Verfahren beim Namen seines Evangelisten für einen Sinn? Wozu die sichtlich nicht unbeträchtliche Mühe, die sich der Verfasser des Evangeliums gibt, um den Namen seines Evangelisten seinen Lesern nicht zu verraten, wenn bei diesen keinerlei Verborgenheit dieses Namens bestand? Vielmehr was der Verfasser des Evangeliums als Rätsel behandelt, muß auch diese Behandlung zugelassen haben, d. h. das Wissen seiner Leser über den Gegenstand seines ihnen aufgegebenen Rätsels hat sich innerhalb der Schranken bewegt, innerhalb deren das Wissen der Erräter sich bewegen muß um dem Rätselaufgeber dieses sein Beginnen überhaupt zu gestatten. Gegenstand eines Rätsels kann freilich nur werden, was das eigentümliche Wechselspiel zwischen einem von seiten des Aufgebers für sich behaltenen Wissen über den Gegenstand und andererseits einem von ihm bei den Erratern vorausgesetzten Wissen darüber gestattet. Und eben darum kann die Identität des Evangelisten, d. h. des Lieblingsjüngers des 4. Evangeliums mit dem Apostel Johannes zu den Stücken des Wissens der Leser, die sich für den Verfasser bei der Behandlung des Namens seines Evangelisten als Rätsel unmittelbar bei ihnen voraussetzen ließen, nicht gehören. Denn die entgegengesetzte Annahme würde eben jenes Widerspiel unmöglich machen, dessen Eintreten die Grundbedingung jeder Rätselaufstellung ist. So ist denn die Behandlung des Namens des Evangelisten des 4. Evangeliums als Rätsel durch den Verfasser in der Tat eine Tatsache, welche den oben zitierten Corssenschen Satz in dem Umfang, den er für ihn hat, ausschließt.

Man mag im allgemeinen ohne Schwierigkeit auf die Auskunft geraten, sich an die dem Verfasser des Evangeliums bei Abfassung seines Werks vorliegende Tradition über Johannes zu wenden und entschließt man sich noch weiter ohne viel Umstände dazu, diesen Begriff der dem Evangelisten vorliegenden Tradition mit dem Hilfsmittel der Synoptiker zu bestimmen, und also aus dem Johannesbilde das uns diese älteren Evangelien liefern, zu ermitteln, was den Verfasser

des 4. Evangeliums dazu bewogen haben mag, sich für den Apostel Johannes als seine Autorität zu entscheiden, so wird man, wie jeder, der die Geschichte der johanneischen Frage kennt, ohne weiteres zugeben wird, sich bald von der Dornigkeit dieser Frage überzeugen. Denn der synoptische Johannes ist weit davon entfernt, sich so einfach und unmittelbar in das Bild des Evangelisten des 4. Evangeliums zu fügen, um ohne weiteres sich als Schlüssel zum Rätsel dieser letzteren Gestalt verwenden zu lassen. Fehlt es auch dem synoptischen Johannes durchaus nicht an Zügen, welche ihn als Grundlage des Johannesbildes des 4. Evangeliums erkennen lassen, zu dieser Erkenntnis wird niemand gelangen, ohne Anlaß gefunden, zu manchen Bedenken über die Disharmonie der beiden zu einander in Beziehung gebrachten Gestalten, die es erst zu überwinden galt. Wer nun aber sich zur Erklärung des Johannes des 4. Evangeliums bei den Synoptikern nicht beruhigen mag und sich dann gedrängt sieht, dafür die Tradition in einem weiteren Umfang heranzuziehen, der vollends wird sich beim Bemühen für die von ihm zu verwendende Tradition eine feste Abgrenzung zu finden, vollends vor eine schwierige Aufgabe gestellt finden. Man wird die Antwort entweder außerhalb des Evangeliums, in dem seinem Verfasser schon vorliegenden ihm schon gegebenen Bilde des Apostels suchen oder innerhalb des Evangeliums. Keiner von diesen beiden Wegen ist von vornherein außer Betracht zu setzen, keiner wird wohl ganz zu vernachlässigen sein. Auf jeden Fall ist die einseitige Bevorzugung des, kurz gesagt, äußeren Weges abzuweisen, welche die gewöhnliche ist und sich nun auch Corssen so auffallend aufgedrängt hat. Gewiß liegt es zunächst, die dem Verfasser schon gegebene zu seiner Zeit schon umlaufende Tradition als seine Quelle für die Gestalt seines Johannes zu befragen. Das ergibt sich schon aus dem Zwecke seines Werkes, der sich unter reiner Erdichtung seiner Evangelistengestalt nicht wohl verfolgen ließ. Doch führt die sich aus der Vergleichung mit aller sonst vorhandenen und nicht nachweislich außerhalb des historischen Horizontes des Verfassers des Evangeliums liegenden Tradition über Johannes ergebende Originalität der Johannesgestalt des 4. Evangeliums schon auf den andern hier zu verfolgenden Weg, und eben das hat Corssen außerordentlich vorurteilsvoll außer Betracht gelassen. Nicht nur ist er bei dem Satz, daß der Verfasser bei seinen Lesern über Johannes mehr als bekannt vorausgesetzt hat, als er ihnen sagt, stehen geblieben und hat es verschmäht, überhaupt nach dem zu fragen, was in der Johannesgestalt des Evangeliums originell sein und über die Vorstellung des Lesers von Johannes hinausgreifen möge, sondern er hat auch ohne allen Zweifel den Bereich des vom Verfasser bei seinen Lesern vorauszusetzenden, ihm mit ihnen gemeinschaftlichen Wissens über Johannes stark überschätzt. Am aller augenscheinlichsten ist dies im Punkte des Namens des Evangelisten der Fall. Eben dieses kann in jenen Bereich des

allerseits Bekannten nicht gehört haben, denn das wird durch die Behandlung, welcher dieser Punkt im Evangelium erfährt, nämlich als Rätsel ausgeschlossen. Daß den Lesern insbesondere Johannes als der Lieblingsjünger schon bei der Lektüre des Evangeliums bekannt gewesen sein soll, läßt die Behandlung des Namens des Evangelisten im Buche als geradezu absurd erscheinen. Was der Verfasser des Evangeliums als Rätsel seinen Lesern aufgibt, kann sich nicht für sie von selbst verstanden haben. Auf diesem Wege aber gelangt man zur Ueberzeugung, daß dem Verfasser des Evangeliums gerade der Name seines Evangelisten nichts schon gegebenes sein kann, sondern daß wie er zu diesem Namen, wie er dazu gekommen aus seinen Aposteln den Johannes herauszugreifen, zuletzt seine Erklärung nur im Evangelium finden kann. Einem demgemäß angestellten Suchen entspringt aber auch meine Erklärung der vom Verfasser getroffenen Wahl.

Ergibt sich in dieser Weise, daß der Name seines Lieblingsjüngers für den Verfasser gewissermaßen nur eine Nebensache war, nämlich weil er eine Hauptsache für ihn gar nicht sein konnte, so fragt sich umso mehr, wie der Verfasser auf den Namen Johannes kam. Man begreift vollkommen, daß der Verfasser nur einen Apostel brauchen konnte, aber warum mußte es gerade Johannes sein? Ist der Grund dazu, wie gezeigt, auf keinen Fall im Wissen zu suchen, das der Verfasser über die Apostel überhaupt, oder diesen Apostel im besonderen besaß, so lautet die Antwort, er werde vermutlich überhaupt außerhalb des Apostelkreises liegen. Und in dieser Beziehung werde ich nun durch meine Beobachtungen an der im Verhältnis zu sonstiger Tradition so kühn und willkürlich behandelten Gestalt des Täufers Johannes im 4. Evangelium auf die Vermutung geführt: Der vom Verfasser des 4. Evangeliums für den Zweck seiner Unterschiebung auserlesene Apostel heißt Johannes, weil er ihm in Hinsicht auf Jesus als der Seitenzeuge zum Täufer gilt. Wie der Täufer der Zeuge des Logos, der Vermittler zwischen ihm und der Welt vor Vollendung seiner weltlichen Epiphanie, bevor der Logos so weit ist, sich selbst die Herrlichkeit Gottes auf Erden der Welt vollkommen darzustellen, so ist Johannes der Apostel für diesen Logos derselbe Vermittler nach seinem Abschied von der Erde. Doch bedarf diese Vermutung für mich selbst noch eingehender Erwägung, wenn ich sie auch schon längst habe. Ist andererseits meine Vermutung begründet, so findet die mysteriöse Behandlung, welche der Name des Lieblingsjüngers im Evangelium erfährt, die natürlichste Erklärung.

Gewiß ist, daß das Evangelium den Namen des Lieblingsjüngers, auf den es sich zurückführt, nie nennt (trotz wiederholter Gelegenheit dazu) und insofern geheim hält. Eine Erörterung der Frage, wie diese besagte Form entstanden ist, woher es gekommen ist, daß der Verfasser des Evangeliums gar nicht anders konnte, als bei seinem Selbstzeugnis so gewunden zu verfahren, hätte allerdings zu einer viel gründ-

licheren Erwägung der Frage führen müssen, wie der Verfasser überhaupt auf den Apostel J o h a n n e s als die Figur, unter deren Autorität er sein Evangelium stellte, gekommen ist, als es bis dahin beliebt hat. Nimmt man z. B. an, daß für den Verfasser des Evangeliums der Apostel Johannes für den eben angegebenen Zweck der gegebene Mann war, weil er seinem Evangelisten zu J e s u s n a c h seinem Hinscheiden dieselbe Stellung zu geben gedachte, wie dem T ä u f e r v o r h e r , so verstand sich die mysteriöse Einführung des Evangelisten von selbst. Sein Name konnte dann im Evangelium gar kein anderer als ein Geheimname sein. Denn er trug ihn nicht wegen irgend welcher Beziehung zum wirklichen Apostel Johannes, sondern wegen seiner Beziehung zur Idealfigur des Täufers im Kopfe des Verfassers des Evangeliums. Dieser hat selbst seinen Evangelisten unnennbar gemacht, weil er überhaupt nur eine Gestalt seiner Idealwelt ist, nur in dieser lebt und einen Namen hat. Natürlich mußte dieser Jünger einen Namen erhalten, aber ihn unter den ihm gegebenen Aposteln unmittelbar zu finden, konnte der Verfasser selbst nicht denken, sondern es handelt sich für ihn, diesen Namen in den Apostelkreis h i n e i n zu praktizieren, d. h. zu seiner Identifikation außerhalb dieses Kreises einzusetzen. Das gelang ihm aber, indem er zu seinem Idealjünger die Täufergestalt seines Evangeliums dazu erfand. Unter den Aposteln ist Johannes der Evangelist dieses Evangeliums nicht um seiner selbst willen, sondern um des Täufers willen als sein Namensvetter, oder anders gesagt: Er heißt Johannes um des ihm in seinem Evangelium zugefallenen Berufs willen und um der inneren Verwandtschaft dieses Berufes willen mit dem des Täufers in der ganzen Oekonomie der Offenbarung des göttlichen Lichts in der Welt nach der Grundvorstellung dieser Oekonomie auf der laut Prolog das ganze 4. Evangelium beruht.

Bis jetzt sind die Forscher auf dem Gebiet des Urchristentums hier bei der Frage stehen geblieben: Enthält nicht auch das 4. Evangelium seinerseits Hindeutungen auf seinen Evangelisten, welche ebenfalls (außer der Tradition) für ihn auf den Namen des A p o s t e l s J o h a n n e s führen? Und es fällt mir auch nicht ein, Allem was man in Beantwortung dieser Frage zur Bestätigung der traditionellen Aufgabe seit langem allmählich zusammengebracht hat, allen Wert abzusprechen. Im Gegenteil: unzweifelhaft bietet auch der Text des Evangeliums der traditionellen Annahme, daß sein Evangelist der Apostel Johannes ist, erhebliche Stützen. Doch da auf diesem Wege, wie schon gesagt, aus dem Rätselraten nicht herauszukommen ist und mithin vollends zu keinen anderen Resultaten als problematischen, hat es sein unleugbares Interesse, mit einer neuen Fragestellung ein neues Mittel hinzuzugewinnen zur Kontrolle und eventuellen Bestätigung der Tradition. Ich meine nun, dieses Mittel an der Frage gewonnen zu haben: wie ist der Verfasser des 4. Evangeliums dazu gekommen, unter den Aposteln für seinen Zweck Johannes herauszugreifen? — indem meine



Antwort lautet: Weil er ein Namensgenosse des Täufers war. Was denn eine neue Bestätigung der traditionellen Angabe in Betreff des 4. Evangelisten (der Evangelistenfigur im 4. Evangelium) ergäbe. Doch immer bliebe es auch mit dieser letzteren Vermutung und noch anderen ihrer Art, soviele von ihnen noch allmählich dazu kommen möchten, dabei, daß der Annahme, der Apostel Johannes sei der vom 4. Evangelium gemeinte Evangelist, historische Gewißheit lediglich um der Tradition, um ihrer traditionellen Begründung willen zukomme. Auch bei meiner neuen Vermutung ist nicht daran zu denken, daß sie den Beweis für den Namen Johannes beim 4. Evangelium auch nur w e s e n t l i c h verstärkte, geschweige denn zum Abschluß brächte. Sie kommt nur zu früheren Mitteln der Kontrolle hinzu, und sie schließt das Hinzutreten für später auch ihrerseits nicht aus. Nur weil die Tradition für den Evangelisten des 4. Evangeliums auf den Namen des Apostels Johannes führt, kann man sich dabei beruhigen und hat es wohl auch b i s a u f w e i t e r e s mindestens zu tun. Eine Erschütterung der Grundlagen unserer bisherigen Information in der ganzen Frage muß natürlich vorbehalten bleiben. Auf keinen Fall ist bei Untersuchung des Zusammenhangs des Namens Johannes mit dem 4. Evangelium und johanneischen Briefen zu vergessen, daß er in der A p o k a l y p s e vorkommt 1, 9. 22, 8.

Die Art, wie der Täufer im 4. Evangelium von Jesus zeugt, soll auch nach Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien S. 248 die späteren Zweifel Matth. 11, 3 nicht ausschließen. Die Sache erledigt sich eben für ihn mit einer Redensart. Daß der Täufer im 4. Evangelium nie als  $\acute{\omicron}$  βαπτιστής bezeichnet wird, „während doch sein Taufen überall als seine charakteristische Berufstätigkeit erwähnt wird“ (1, 25. 26. 28. 31. 33. 3, 23. 4, 1, 10, 40) erklärt sich für Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament 11, 515 damit, „daß im 4. Evangelium der Apostel Johannes niemals genannt wird und daher eine Unterscheidung des Täufers vom Apostel kein Bedürfnis war“. — Gewiß nicht, denn selbst der Zahnsche Apostel Johannes als Evangelist konnte nicht annehmen, daß seine Leser von ihm nur aus seinem Evangelium wußten und wissen konnten. Annehmbarer wäre vielmehr, daß das gänzliche Schweigen vom Apostel in diesem Evangelium das Bedürfnis einer kurzen Charakterisierung des Täufers steigerte. Vielmehr: wie überhaupt, so knüpft sich auch an diesem Punkt der Evangelist an die ihm vorliegende evangelische Tradition nur an, aber selbst erhebt er sich darüber. Natürlich bleibt ihm der Täufer die aus den Synoptikern bekannte Gestalt dieses Namens, und er denkt daher nicht daran, ihm die ihn dort charakterisierende Funktion des Taufens zu entziehen. Aber ebensowenig ihn bei dieser Funktion zu belassen und darauf sozusagen festzunageln, indem er ihm  $\acute{\omicron}$  βαπτιστής zur stehenden Bezeichnung gibt. Ihm (dem Evangelisten) ist Johannes vielmehr etwas viel höheres: er tauft wohl, aber vor allem zeugt er vom

und für den Logos, und das ist in der Vorstellung des Evangelisten sein eigentlicher Beruf, der nur darum die Bezeichnung des „Zeugen“ für ihn vermeiden mag, weil ihr unmittelbare Verständlichkeit fehlte. Während in seinem (des Evangelisten) Sinn der Fehler der Bezeichnung  $\acute{o} \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$  vielmehr der war, irreführend zu sein. Er bleibt beim idealen Eindruck der Gestalt in seinem Evangelium stehen, ohne ihm einen Namen beizugeben.

Für den Antijudaismus des 4. Evangeliums ist sehr charakteristisch, wie es den Täufer ganz aus seinem Zusammenhang mit dem Judentum loslöst, und ihn daher 1, 11 in keiner Weise dem Judentum zugute kommen läßt. Eben darum könnte auch das 4. Evangelium nichts von einer Erzählung wie Luk. 2, 22—40 wissen wollen. Sollte in dem Abschnitt Joh. 3, 22—36 nicht mit der Johannestaufe dasselbe geschehen sein, wie in der urchristlichen Dogmatik mit dem Alten Testament, d. h. ihre vollständige Christianisierung? Wie man im Urchristentum lehrte, das Alte Testament ist ein ganz christliches Buch, das die Juden nichts angeht und keine andere Bedeutung hat als die christliche, so will der Evangelist auch sagen und zwar hierfür das Zeugnis des Täufers selbst gewinnen, daß die Joh.-Taufe für sich nichts ist und ihre Bedeutung durchaus aufgeht in dem, was sie in der urchristlichen Gemeinde ist. In deren Taufe ist sie allerdings ein wesentliches Element, aber damit sonst gar nichts. Sobald Jesus die Joh.-Taufe übernimmt, hört ihr Recht auf, für sich noch zu existieren. Eben dieses Uebernehmen der Joh.-Taufe von seiten des Christentums, dieses vollständige Uebergehen derselben in die christliche Gemeinde drückt das Taufen Jesu Vs. 5, 22 aus. Die christliche Gemeinde ist, wie vom Alten Testament überhaupt, so auch von der Joh.-Taufe die einzige legitime Erbin. Allerdings drückt Vs. 30 kurz die Grundidee des Abschnitts aus. Mit dem Wachsen Jesu muß der Täufer verschwinden, doch eben nur darum, weil er dazu berufen war, etwas Unvergängliches der Gemeinde einzupflanzen — sein Zeugnis und die Taufe. Ist sein Zeugnis fruchtbar geworden, in dem er das Geschlecht der Gläubigen, das sich nun forzeugt, in die Welt setzte (1, 35) — und ist seine Taufe in den Besitz der Christengemeinde übergegangen Vs. 22, so bleibt allerdings für ihn nichts anderes übrig, als zu verschwinden. 1, 37 verschwindet er als Zeuge; 3, 22 ff. als Täufer. Denn es ist wohl zu beachten, daß durch Vs. 26 der Grundgedanke der Rede Vs. 27—36 auf die Taufe bezogen wird.

Inwiefern wäre es nun ein Vorwurf für die Juden, wenn ihnen Joh. 5, 35 weiter nichts nachgesagt würde, als nur für eine Zeit am Lichte des Täufers sich haben erfreuen zu wollen, sobald sie, nachdem Johannes eine Zeit gehabt und Jesus selbst auftrat, sich diesem selbst zugewendet hätten? Vielmehr hat dieser Vs. 35 nicht die Bestimmung, die verhältnismäßige Geringfügigkeit der Bedeutung des Täufers, sondern die verhältnismäßig hohe Bedeutung und seine Unterschätzung von seiten der Juden darzutun. Der Vorwurf, der Vs. 35 den Juden gemacht

wird, kann nur darin bestehen, daß sie beim Täufer stehen geblieben sind, daß sie an ihm keine weitere Freude gesucht haben, als die sie an ihm hatten, als die Leuchte, die eben brennt und leuchtet, aber auch zu ihrer Zeit verlischt, wie der Täufer schon als Mensch nichts anderes sein konnte und daß sie sich gar nicht um das bekümmert hätten, was außer dieser Leuchte da war. Die gewöhnliche Auffassung läßt hier Jesus sagen: Johannes war die Leuchte für mich, ihr habt ihn aber gar nicht als solche aufgefaßt, sondern nur auf Zeit an seinem Lichte euch erfreut. Die richtige Wiedergabe des Gedankens ist aber doch wohl die: Johannes seinerseits ist die Leuchte die brennt und scheint, gewesen, und konnte als Mensch mehr nicht sein. Der Vergleich ist nicht allegorisch, der Art des 4. Evangeliums entsprechend, sondern bildlich oder parabolisch in der Weise der Synoptiker. Aber da Vs. 35 ohne Zweifel synoptischer Einfluß vorliegt, so ist gegen eine derartige Beeinflussung durch die Synoptiker an dieser Stelle nichts zu sagen. Ist Johannes hier bezeichnet als die Leuchte, die brennt und scheint, so kann den Juden kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß sie nur *πρὸς ὥραν* an seinem Lichte sich erfreuen wollten; denn länger als *πρὸς ὥραν* brennt und scheint überhaupt keine Leuchte. Der Vorwurf gegen die Juden kann nur darauf gehen, daß sie nun eben für sich genommen haben, daß sie ihre Freude nicht höher gesucht als bei einem Menschen, der eine brennende und scheinende Leuchte war und als solche wie alle Leuchten sein Ende gefunden hat: Ihr aber eurerseits habt bei ihm auch nichts weiteres gesucht als eben das menschlich vergängliche und euch an seinem vergänglichen Lichte erfreuen wollen, ihr habt nichts größeres als ihn gekannt. — Nun muß freilich — man mag die Stelle auslegen, wie man will — jedem Leser des Evangeliums auffallen, daß dieser Vs. 5, 35 eigentlich aus dem Rahmen der Erzählung herausfällt. Wie kommt denn unser Evangelist dazu, etwas von der Freude zu sagen, welche die Juden am Täufer und seinem Lichte gehabt haben? Er — unser Evangelist — hat uns bis jetzt noch nicht das Geringste davon gesagt. Er hat uns bis jetzt von den Beziehungen der Juden zu Johannes weiter nichts mitgeteilt, als eine gänzlich resultatlose Gesandtschaft, bei welchen die Juden an Johannes Fragen richten, die sie gänzlich im Dunkeln lassen und Johannes Antworten erteilt, über deren Aufnahme bei den Juden denn auch nicht ein Wort verlautet (1, 19–28). Von der sonstigen Wirksamkeit des Täufers unter den Juden hat aber unser Evangelist nicht das Geringste mehr gesagt, auf jeden Fall nichts, was eine besondere Freude der Juden an seinem Lichte bewiese. Vielmehr war die einzige Andeutung einer nicht gerade unmittelbar mit dem Amt des Zeugen für Jesus in Zusammenhang gebrachten Tätigkeit des Täufers, die seines Taufens bei Aenon 3, 23 von der Mitteilung begleitet, daß Jesus diese Wirksamkeit des Täufers in den Schatten gestellt habe. In der Tat der Ausdruck von 5, 35 ist an den eigenen Voraussetzungen der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums nicht zu er-

klären, sondern dieser Ausdruck scheint uns auf die synoptischen Erzählungen über Johannes hinzuweisen, welche ja vielmehr von seiner Wirksamkeit zu erzählen wissen, namentlich aber auch von seiner Wirksamkeit als Täufer und Bußprediger in Judäa. Nach Matth. 3, 5 und Parallelen soll ganz Judäa und Jerusalem zu Johannes gepilgert sein, um sich taufen zu lassen. Das ist ein Eindruck, der in der Tat unserem Verse zur Erklärung besser dient als alles, was unser Evangelist selbst vom Täufer erzählt. Die Grundlage unseres Verses liegt wahrscheinlich an einem noch bestimmteren Punkte der synoptischen Geschichtserzählung näher erkennbar vor, nämlich in den Fragen Jesu Matth. 11, 7—9, Luk. 7, 24—26. Auch die Synoptiker lassen nämlich Jesus, nachdem der Täufer infolge seiner Gefangennahme vom Schauplatz abgetreten ist, in einer kurzen Rede gleichsam die Summen seiner Wirksamkeit ziehen, seine Bedeutung in einigen kurzen, sehr eindrucksvollen Zügen zusammenfassen. Diese Rede hat nun die Form, daß Jesus mit drei Fragen beginnt, welche die Oberflächlichkeit des populären Eindrucks von Johannes im Vergleich zu seiner wahren Bedeutung aussprechen. Es fragt Jesus das Volk mit Rücksicht auf den Täufer, ob es nicht hinausgegangen sei in die Wüste, um nur ein Rohr zu sehen, das der Wind bewegt, oder etwa einen Menschen in Prachtgewändern oder etwa einen Propheten. Wie aber Johannes so etwas ganz anderes und höheres gewesen sei, als ihre eitle Schaulust in ihrer Pilgerschaft zu ihm hinaus gesucht habe. Es liegt auf der Hand, daß schon die Tendenz dieser Rede, mit 5, 35 in der Hauptsache zusammenfällt. Wie dort die Beziehungen des Volkes zu Johannes als auf die Befriedigung einer eitlen Schaulust hingestellt ist, die ohne wahre Frucht geblieben sei, so nun auch hier die Beziehungen der Juden zu ihm als die einer vorübergehenden kindischen Freude an einem brennenden Lichte. Auch Vs. 36 kommt Jesus, nachdem er festgestellt, was Johannes den Juden gewesen, auf seine eigene, schon Vs. 32. 34 bezeichnete Stellung zum Täufer zurück. Als Zeugen kann Jesus seinerseits diesen Mann, an dem die Juden solche freilich vorübergehende Freude gehabt, gar nicht anerkennen. Denn er hat ein größeres Zeugnis für sich als das des Johannes. Die ganze Stelle über den Täufer Vs. 33—36 bleibt gewiß äußerst auffallend. Man sollte kaum nach allem, was wir vorher schon über die Bedeutung Johannis als des Zeugen für Jesus gelesen haben, eine so weitgehende Herabsetzung seiner Bedeutung hier erwarten. Die Stelle läuft in der Art auf eine Erklärung hinaus, daß Johannes als Zeuge für Jesus nicht gelten könne, wenigstens für keinen genügenden, nur eine vorübergehende Freude soll er für sich imstande gewesen sein, zu gewähren, wenn auch sein Zeugnis wahrheitsgemäß war. Indessen so höchst auffallend die Stelle auch in unserem Evangelium ist, ganz unvorbereitet sind wir doch darauf nicht. Schon die Meinung, daß Johannes das Licht selbst sein möchte im Prolog 1, 8, aber noch viel direkter die Täuferstelle 3, 22, wo die Bedeutung des Täufers für den Glauben an



Jesus noch vor dessen Gefangennehmung als völlig erledigt hingestellt wird, zielen planmäßig auf unsere Schlußerwähnung des Täufers ab. Mit Rücksicht auf die von den Synoptikern gemeldete Tatsache, daß der Täufer im Gefängnis an Jesus als Messias wieder irre geworden war (Matth. 11, 2), hat ja der 4. Evangelist ausdrücklich von der Zeit geredet, wo der Täufer noch nicht im Gefängnis gewesen sei, und im Zusammenhang damit es für zweckmäßig erachtet, dem Täufer eine Abschiedsrede in den Mund zu legen, in der er zwar sein Amt nun durch Jesus eigenes Auftreten für überholt erklärt, aber zugleich zu guter Letzt noch ein besonders kräftiges Zeugnis für Jesus und seine hohe Herkunft abgelegt hatte. Im Zusammenhang mit jener früheren Stelle hat nun das Präteritum, in dem vom Täufer Vs. 35 geredet wird, die größte Bedeutung. Daraus geht hervor, daß inzwischen seine Gefangennehmung und damit sein Ende eingetreten ist, dessen Nichteingetreten sein in dem Moment der Erzählung 3, 22 ff. ausdrücklich angemerkt worden ist. Damit werden wir wieder auf Matth. 11 zurückgewiesen. Denn nun ergibt sich, daß diese Worte Jesu über den Täufer im 4. Evangelium genau in denselben historischen Moment gefallen sind, wie die letzten Worte über ihn Matth. 11, 7 ff., und wir haben hieran einen neuen Beweis dafür, mit wie viel Recht wir zu Vs. 35 auf die Parallele der Rede über den Täufer zurückgriffen. Wie dort zieht auch in unserer Rede Vs. 33—36 Jesus die Summe der täuferischen Wirksamkeit. Die Art, wie diese Stelle mit dem Täufer abrechnet, ist freilich von der der synoptischen Parallele sehr verschieden. Je größer die Bedeutung ist, die unser Evangelist dem Täufer im Anfang seiner Darstellung gibt, um so mehr ist er bemüht, diese Bedeutung in ihr zu berichtigen, Schranken festzuhalten und namentlich mit der aus der evangelischen Tradition bekannten Tatsache auszugleichen, daß der Täufer im Gefängnis am Ende seines Lebens an Jesu Messianität Zweifel gehegt hatte. Daß dem Evangelisten diese Tatsache hier gegenwärtig ist, ergibt sich besonders auch daraus, daß er es vermeidet, sich gegen die Juden auf den Täufer zu berufen, wie er sich Vs. 45 gegen sie auf das Alte Testament beruft. Den Täufer gibt er ihnen vielmehr ganz preis, das Alte Testament nicht, obwohl er dessen Zeugnis auch nicht annimmt.

Das Grundschema seiner Darstellung des Täufers spricht der Evangelist selbst 3, 30 aus, wenn er den Täufer in bezug auf Jesus sagen läßt: Er (Jesus) muß wachsen und ich muß abnehmen. Daher läßt der Evangelist den Täufer selbst vor seiner Gefangennehmung sein Zeugenamt niederlegen 3, 28 ff. und hier, wo seine Gefangennehmung eingetreten ist, wird nun von Jesus selbst dieses Zeugenamt als ein solches bezeichnet, das überhaupt um seines menschlichen Charakters willen nur für die Vergangenheit und nur relative Bedeutung hatte, jetzt aber durch das persönliche Wirken Jesu überflüssig geworden ist. In Kap. 5 könnte die Stelle über den Täufer völlig fehlen, da sie durch den Zusammenhang in keiner Weise gefordert ist; sie erklärt sich indessen aus der Ab-

sicht des Evangelisten, sich mit dem Matth. 11 bezeichneten Moment der evangelischen Geschichte auseinanderzusetzen. Dies geschieht bei ihm nun freilich so prinzipiell, daß selbst seine Verleugnung Jesu im Gefängnis gleichgültig wird. Denn sein Zeugnis ist auf jeden Fall nur ein menschliches, seine Bedeutung eine vergängliche, und der Glaube an Jesus, sobald dieser selbst wirkt, vom Täufer ganz unabhängig, — wie zuerst richtig Weizsäcker, Evgl. Gesch. S. 282 erkannt hat — da Jesus nun ein höheres Zeugnis für sich hat als das Johanneszeugnis. In der evangelischen Tradition verschwindet der Täufer mit Matth. 11, bei Johannes wird er noch ein allerletztes Mal erwähnt Joh. 10, 40. 41. Scheinbar ganz beiläufig und gelegentlich, aber doch sehr charakteristisch als ein Nachklang im Sinne von 5, 35 ff. Die Summe des Urteils über den Täufer lautet: sein vorhersagendes Zeugnis von Jesus war wahr; aber außer dieser Bewahrheitung läßt sich der Wirksamkeit des Täufers nichts von Bedeutung nachsagen. In diesem Schlußwort gipfelt die ganze Auffassung des Täufers im 4. Evangelium.

Die Stellen nun, in denen der Verfasser auf die Person seines Evangelisten geheimnisvoll hinweist, sind:

1. J o h. 1, 41. Außer der synoptischen Parallele Matth. 4, 18. Mark. 1, 16. Luk. 5, 1. — wozu oben S. 258—262 — ergibt sich — trotz Späth a. a. O. S. 178 — die Richtigkeit der gewöhnlichen Ansicht, der ungenannte andere Johannes-Jünger sei der Lieblingsjünger des 4. Evangeliums, also der Zebedaide Johannes, weil in der Synopse die Berufung ausdrücklich Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus betrifft. Nur nimmt nun im 4. Evangelium der ungenannte und Lieblings-Jünger gleich hier beim ersten Auftreten den Vorrang unter den Aposteln an, den in den andern Evangelien Petrus hat, damit ist Petrus bereits hier zu Beginn geflissentlich nicht verdrängt, aber an die zweite Stelle gerückt. Der Vorrang vor Petrus kommt diesem Ungenannten und Liebling von Anbeginn an zu, insofern er vor ihm berufen wurde.

2. J o h. 13, 23: ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Der „Jünger, den der Herr lieb hatte“, liegt an seinem κόλπος, grade wie sein Herr am κόλπος Gottes lag 1, 18. An diesem „Busen“ ist der Jünger der Zeuge Jesu geworden. Die Bezeichnung des Liebhabens wird von nun an im Evangelium konstant, für den Evangelisten, recht eigentlich sein Charakteristikum. Höher konnte der hier auszuzeichnende Jünger in diesem Evangelium nicht erhoben werden, anders insbesondere nicht das Band bezeichnet werden, welches ihn vor allem mit Jesus verband. Denn Liebe ist überhaupt das Band, auf welchem das ganze heilige Gemeinwesen beruht, das der johanneische Christus gegründet hat (s. besonders 16, 27). Daß der Lieblingsjünger lediglich eine zum Zweck der Beglaubigung des Evangeliums in die Erzählung eingeführte Erfindung des Evangelisten ist, scheint auch P. Wernle, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I (1900) S. 62 anzudeuten. — An Baur's Auffassung

der Verwendung der Gestalt des Lieblingsjüngers ist jedenfalls falsch, daß die Bezeichnung eine dem Verfasser schon von der Tradition gebotene gewesen sein soll (Polykrates) (s. auch Baur, Christentum der drei ersten Jahrhunderte S. 170).

3. Joh. 18, 15. ἄλλος μαθητής. Der Gebrauch der Bezeichnung „der Jünger, den der Herr lieb hatte“, wäre an dieser Stelle eine starke Geschmacklosigkeit gewesen. Der ἄλλος μαθητής wird doch kein anderer sein als der ebenso neben Petrus auftretende (20, 3 ff.), der aber jedenfalls der Lieblingsjünger ist (20, 2), und der ungenannt bleibende Jünger 1, 41. Zu der Stelle gegen Zahn, Joh. Weiß (Theol. Rundschau, III (1900) S. 47).

4. Joh. 19, 26. τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα. Nach Baur, Kanonische Evangelien S. 378 Anm. soll hier Johannes als ἀδελφὸς κυρίου im geistigen Sinne hingestellt werden: „Der Johannes des Evangeliums der vergeistigte Busenjünger“ — und der geistige Herrenbruder, „wie es Jakobus nur im leiblichen war“. — Jülicher (Gött. gel. Anz. 1896, S. 818 f.) will hier, gegen Corssens antidoketische Erklärung der Mutterübergabe an keine andere Absicht gedacht wissen, als die möglichste Steigerung der Autorität des Lieblingsjüngers. Daher denn auch 21, 15 ff. Petrus, da wo es seine Rehabilitierung, die Wiederherstellung seines Verhältnisses zu Jesus gilt, seine Liebe zu ihm zu bekennen hat.

5. Joh. 19, 35: ὁ ἑωρακὼς . . καί κεινος. Fr. Blaß meint, „Ueber Joh. 19, 35“ (Theol. Studien und Kritiken 1902. S. 128 ff.), daß ἐκεῖνος gleich sein könne einem betonten „er“, dem „derselbige“ Luthers, „wird sich schwerlich jemals ausmachen lassen“ (unter Hinweis auf seine Grammatik S. 168). Auch sei die grammatische Frage hier gar nicht die erste, die vielmehr dem Textzustand zu gelten haben: „Wer auf diesen Vers noch ferner eine Hypothese über den Ursprung dieses Evangeliums bauen sollte, der baute auf Sand, auf Flugsand sogar“. Früher in derselben Zeitschrift (1860, S. 505—536) Al. Buttmann: „Ueber den Gebrauch des Pronomens ἐκεῖνος im 4. Evangelium“. — Nächst 1, 14 ist diese Stelle die wichtigste, aus welcher entnommen wird, daß das Joh. Evangelium selbst Augenzeugenschaft für sich in Anspruch nimmt. Freilich kann nicht geleugnet werden, daß der Evangelist vom Zeugen, den er anruft, formell wie von einer anderen Person redet. Meint er sich, so drückt er sich doch in einer sehr zweideutigen, wenn auch der ganzen Darstellung des Evangeliums entsprechenden Weise aus. Aber noch willkürlicher ist die Darstellung aufgefaßt, wenn man ihr gradezu die scharfe Absicht oder die Reflexion der Unterscheidung vom Augenzeugen, als handle es sich um „einen Dritten“, unterlegt (wie das Weizsäcker, Evgl. Gesch. S. 239, Keim, Gesch. Jesu von Nazara I, 15 und besonders Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II, 675 f. tut). Man beachte jedenfalls den Singularis ὁ ἑωρακὼς. Der Verfasser hat sich eben Vs. 26 als den einzigen bei der Kreuzigung gegenwärtigen Jünger hingestellt. Sonst hält er von dem, was die Apostel überhaupt gesehen haben, vom

apostolischen Zeugnis für die evangelische Geschichte den Plural fest 1. 14. 21, 24. 1. Joh. 1, 1 ff. 4, 14.

6. Joh. 20, 2: μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς. Sonst braucht der Verfasser bei der Erwähnung dieses Jüngers ἀγαπᾶν (13, 23. 26. — 21, 7. 20). Für die Gleichgültigkeit dieses Wechsels siehe Th. Zahn, Einleitung II, S. 483.

7. Joh. 21, 2: οἱ τοῦ Ζεβεδαίου.

Die Söhne Zebedäi, zwei der Zwölfapostel, sind bei Johannes erwähnt nur 21, 2, während ihre Berufung 1, 35. 42 in höchst mysteriöser Weise und jedenfalls mit auffallender Vermeidung jeder genauen Bezeichnung auch nur eines von ihnen erzählt ist. Die Tatsache dieser Ignorierung mußte natürlich das höchste Interesse insbesondere aller Verteidiger der traditionellen Annahme der Abfassung des Evangeliums durch einen Zebedaiden erwecken, und schon von ihnen zum Selbstzeugnis des Evangelisten über seine Herkunft in Beziehung gesetzt werden. So geschieht es auch noch beim systematischen Verteidiger jener Annahme Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, S. 467 ff., daß aber jene Ignorierung nicht nur über den einzigen Johannes sich erstrecken läßt, sondern schon 1, 41 „beide“ Zebedaiden, außer Johannes auch Jakobus absichtlich übergangen findet und da ihr Zebedaidencharakter mit Ausnahme von 21, 2 im Evangelium unerwähnt bleibt, und auch die 19, 25 ungenannt bleibende Schwester der Mutter Jesu mit der Markus 14, 40 erwähnten Salome, der Mutter der Zebedaiden, nach Matth. 27, 56 identisch sein soll (so außer Zahn auch andere), so meint Zahn von einer im 4. Evangelium festgehaltenen Anonymität der ganzen Familie reden zu können (Eintlg. II. 468). Ein Verhalten des Evangelisten, für welches nach ihm „ein glaubwürdiger Grund nicht zu ersinnen“ sein soll, außer demjenigen, welcher sich auch bei den andern Evangelisten und dem Verfasser der Apokalypse in verschiedener Weise geltend gemacht hat, daß nämlich die Verfasser dieser Bücher eine Scheu empfanden, inmitten der ihnen und ihren Lesern heiligen Geschichte ihre eigene Person „mit einem Jch oder mit ihrem nackten Namen auftreten zu lassen“ S. 469. Eine Absurdität gegen die schon die Hinweisung auf 21, 2 genügt. Das seltsame Verhalten des Evangelisten zu den Zebedaiden bleibt auch bei Uechnitz, Studien eines Laien, S. 230 ff. 242 f. nicht unbemerkt und läßt es auch nicht ohne Beziehung zur Art der Selbsteinführung des Evangelisten in seinem Werke sein. Doch da dieser Evangelist bei Uechnitz zwar ein Jünger Jesu, aber nicht Johannes sein soll, muß zur Erklärung jenes Verhaltens, da es nicht aus der Identität des Evangelisten mit Johannes zu holen ist, ein anderes Fündlein herhalten, und die offenbare Befangenheit des Evangelisten im Verhältnis zu den Zebedaiden soll vielmehr aus der eigentümlichen Zartheit der Beziehungen zu Johannes stammen, die dem Evangelisten aus einem bestimmten Vorfall (13, 23 f.) erwachsen ist (S. 282).

8. Joh. 21. 7. 20. An dieser Schlußstelle ist der Lieblingsjünger mit



dem Evangelisten, der für sein Buch die unantastbare Autorität aufrichtet, identifiziert. Nach der eben gegebenen Deutung der Stelle 21, 22 f. mag vielleicht der Weg auf dem der Verfasser des 4. Evangeliums zum Namen Johannes für seinen Evangelisten gekommen sein soll, unglaublich künstlich erscheinen. Mir nicht, weil ich der Meinung bin, daß die modernen Kritiker zur Zeit nur immer mehr für die Lösung der johanneischen Frage auf einen Weg geraten sind, bei welchem sie sich die Frage des Namens des 4. Evangeliums viel zu einfach vorstellen. Sobald man das 4. Evangelium in der Hauptsache nur für ein Gedicht halten kann, wird die Künstlichkeit des Verfahrens seines Verfassers, um für sein Werk einen Namen zu erhalten, sozusagen nur ein Korrelat dieser Grundeinsicht. Anders als auf einem sehr komplizierten Wege konnte der Verfasser in der Lage, in die er sich mit Erfindung seines Evangeliums versetzt hatte, zu einem Namen für dasselbe, da er selbst zu verschwinden hatte, gar nicht gelangen. Er mußte ihn noch besonders erfinden, und auch das war nicht leicht. Er hat sich denn auch wohl gehütet mehr als mit bloßen geheimnisvollen Andeutungen mit dieser seiner weiteren Erfindung hervorzutreten. Dank seiner Kunst hat er auch Erfolg gehabt. Wenn man aber einmal begriffen haben wird, welche Schwierigkeiten es schon für den Verfasser des Evangeliums haben mußte, einen Namen für sein Werk zu finden, wird man sich wohl die albernsten Versuche vergehen lassen, noch jetzt den Namen zu suchen, den uns der Verfasser mit sich selbst verborgen hat.

Zum paradoxen Gedanken, den Täufer in Beziehung zur Abfassung des 4. Evangeliums zu bringen, bemerkt Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* I, 155 Anm. beiläufig, „kein Kind“ habe (im 2. Jahrhundert), „den Täufer für den Verfasser des 4. Evangeliums halten können“. Und doch hätte ein Kind, das es getan, etwas von jenen Kindern haben können, welche in Gesellschaft von „Narren“ „die Wahrheit sprechen“. Wenigstens wäre der Gedanke vielleicht noch nicht der, welcher von allen, die man über den Verfasser besagten Evangeliums haben könnte, den eigenen Gedanken seines wirklichen Verfassers darüber der abgelegenste gewesen wäre. In der Tat ist der ganze Gedanke, daß der Täufer etwas mit der Vindikation des 4. Evangeliums zu tun haben könnte, vielleicht doch nicht so paradox, wie er auf den ersten Blick erscheint. Ein Apologet wie Zahn, der nun einmal über die Herkunft des 4. Evangeliums mit sich überhaupt nicht reden läßt, wird da natürlich am wenigsten zu entscheiden haben. Er denkt selbst zu „kindisch“ über die ganze Frage, um „Kinder“ gelassen darüber reden zu hören, um nicht aus dem Häuschen zu geraten, wenn andere Kinder hier zu reden anfangen. Was ihm freilich Vorsicht empfehlen sollte, bevor er in dieser Sache von Kindern spräche. — Gewiß ist, daß die seltsame Selbstbezeichnung des Verfassers als ἀνακείμενος ἐν τῇ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ 12, 23 (vgl. 21, 20) unmittelbar an den λόγος ὃν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς 1, 18 erinnert und dadurch mittelbar an den Täufer, über den ebendort spekuliert und kein Gedanke näher gelegt wird als der, ihn in seinem Verhältnis als „Zeugen“ zu Jesus zu parallelisieren mit dem Evangelisten, und dann über diesen mit dem Verhältnis des Jesus als μονογενὴς θεὸς zum πατρί. Wie das Busenverhältnis dieses θεός zum Vater für ihn bei seinem Auftreten in der Welt die Vermittlung des Täufers als „Zeugen“ notwendig machte, so begründet auch das Busenverhältnis des Evangelisten zu Jesus sein Auftreten als Zeuge für ihn nach seinem Abschied von der Welt. Der Evangelist ist nach Jesu Hinschied von der Welt dasselbe für ihn, was der Täufer für ihn vor seinem Auftreten war, und er ist es, weil er zu Jesus gestanden hat, wie dieser selbst zum „Vater“. Darauf beruht der Parallelismus seines Amtes zu dem des Täufers.

Für die Begründung meiner Vermutung, daß die Quelle des J o h a n n e s - n a m e n s für den Evangelisten des 4. Evangeliums nur die Gestalt des Täufers in diesem Evangelium selbst ist, ist auf jeden Fall sehr bedeutsam, daß ihm im Evangelium selbst eine Beziehung zum Täufer gegeben ist (dessen Schüler er mit Andreas ist 1, 35. 41, eine außerhalb des Evangeliums unerhörte Angabe, also dessen Privateigentum) und daß seine Einführung im Evangelium überhaupt im engsten Anschluß an das erste Auftreten des Täufers stattfindet. Ebenso bedeutsam ist für meine Hypothese auch die mysteriöse Figur des Evangelisten überhaupt im Evangelium. Vielleicht ist für die Auffassung der Bezeichnung, welche der Verfasser sich als Evangelist seines Werks zum Täufer Johannes gibt, nicht ohne Interesse die Beobachtung der Sorglosigkeit, die er wiederholt (1, 15—18. 3, 27—36) in der Unterscheidung der eigenen Rede von der des Täufers zeigt. Ist meine Annahme über die Herkunft des Namens Johannes für den Evangelisten des 4. Evangeliums begründet, so hatte der Verfasser in der Tat nur mäßiges Interesse daran, seine und des Täufers Worte gelegentlich nicht unmerklich ineinander fließen zu lassen.

Zur Erläuterung der selbständigen Stellung der Johannesfigur im 4. Evangelium kann hier vorübergehend an eine ältere Hypothese erinnert werden, die, wiewohl an sich quellscheiderischer Natur und darum bedenklich, doch das Verständnis der Täuferbehandlung durch den 4. Evangelisten zu fördern vermag. Jak. Jongeneel, Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik, Leiden 1868 stellt S. 56 f. folgende Hypothese auf:

Joh. 1 V. 6:

Es war ein Mann von Gott (gesandt)

Dessen Name war Johannes.

וְהָיָה אִישׁ אֶלֶהִים

וּשְׁמוֹ יוֹחָנָן

Diese Worte bilden den naturgemäßen Anfang seiner Lebensbeschreibung wie deren 5 oder 6 im Alten Testament vorkommen. Weiter unterscheidet jeder Leser leicht in Joh. I einen nüchtern-erzählenden und einen erhaben spekulativen, einen hebräisch-stilisierten und einen griechisch gedachten Teil. Der erste enthält mehr als eine Perikopie (Strophe). Die ersten 10 Kapitel des Evangeliums unterscheiden sich auf zweierlei Weise von den 10 (oder 11, XXI mitgerechnet) nachfolgenden. Zuerst enthalten sie die Geschichte von Jesu Leben und Kampf vor der Krisis, in dem mit der Mitteilung von Lazarus' Erweckung die Krisis und ihr Ablauf skizziert zu werden anfängt. — Nun aber beruft sich der Autor in diesem 1. Teile vorzüglich und öfters auf das Zeugnis des Täufers. Wie ein Refrain kehrt diese Berufung wieder und gerade am Schluß vor Kap. X zum letzten Mal. — Dagegen läßt sich die Hypothese gründen: die 1. Hälfte des Joh.-Evangeliums enthält eine primäre hebräisch gestaltete Urkunde an nüchtern legendenartiger Erzählungsweise und vielleicht am Strophenbau zu erkennen, und diese primäre Unterlage ist von einer sekundären Oberlage von griechischer (jüdisch-alexandrinischer) Spekulation überdeckt worden und einigermaßen damit zusammengesmolzen. Erstbenannte Urkunde hieß nach dem Täufer Zeugnis des Täufers, worauf sie sich zur Bürgschaft von Jesu Messianität berief: עֲדוּת יְיָ, „Zeugnis des Johannes“, und diese ist es, die durch ihren Titel veranlaßt hat, daß man dieses nachher überarbeitete Evangelium für die Arbeit Johannes des Apostels gehalten. Der 2. Bearbeiter hatte diese Meinung angenommen und zuverlässig zu machen gesucht“.

Von entscheidender Bedeutung bleibt eben, gemäß dem grundlegenden Verhältnis des Joh.-Evangeliums zu den Synoptikern, die Art und Weise der Umgestaltung, die der 4. Evangelist an der synoptischen Täufererscheinung vorgenommen hat. Natürlich deutet der Evangelist nicht das geringste von den Bedenken des Täufers Matth. 11, 3 an. Denn diese Bedenken widersprechen nicht nur dieser oder jener einzelnen Stelle des Evangeliums über den Täufer z. B. etwa 1, 29, sondern von vornherein seiner ganzen Auffassung als des gottgesandten Zeugen 1, 6 f. Bei 5, 35 tritt der Evangelist aus den Rahmen seiner Erzählung über den Täufer heraus. Er setzt einen Beifall des Täufers unter den Juden voraus, den er bisher ganz ignoriert hat. Um so sicherer schwebt ihm hier Matth. 11 vor. — Bei der geflüchtlichen Hervorhebung des Täufers Johannes als Zeugen für Jesus (1, 6.

15. 19. 26 ff. 3, 23 ff. 5' 33 ff. wirft Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, S. 549 die auf die Johannesjünger in Ephesus in der AG. gegründete Vermutung auf, daß es dort Juden gegeben habe, welche an Johannes als Propheten festhielten, ohne zum Christusglauben überzugehen. Diese Vermutung ist schon deswegen unhaltbar, weil es gar keine „Johannesjünger“ der AG. gibt. Vielmehr daß der Evangelist den Täufer vor allem als Zeugen auffaßt, geschieht mit Rücksicht auf seine eigene Person. Er (der andere Johannes) ist nämlich der zweite Zeuge. Beim ersten Eintritt in die Welt ist der Täufer Johannes der Zeuge des Logos, am Schluß des Evangeliums, zur Bezeugung des zweiten Daseins des Logos in der Welt seit seiner Erhöhung durch den Tod tritt als der zweite Zeuge der Evangelist auf. Außer Jesus gibt es nur zwei Idealgestalten im 4. Evangelium, den Täufer Johannes und den Evangelisten selbst, als das Gegenbild des Täufers. Höchst sinnreich und fein bleibt der zweite Zeuge ohne Namen, gerade weil es auch ein Johannes ist. Außerordentlich viel wirksamer war die Sache, wenn der Verfasser sie erraten ließ, als wenn er sie ausdrücklich hervorhob. Vielleicht hängt mit dieser Bedeutung des Evangelisten im 4. Evangelium auch der Moment seines Hervortretens als Zeuge 19, 35 zusammen, das Ausfließen von Blut und Wasser aus der Wunde Jesu. Zur Parallelisierung des Täufers und des Evangelisten vgl. auch 21, 24 und 10, 41. Auf diese Bedeutung des Evangelisten als des zweiten Zeugen Jesu spielt auch das letzte Wort Jesu über ihn an, wenn man es richtig versteht.

Für die Energie, mit welcher der Zeugenbegriff für den Täufer festgehalten, ist besonders charakteristisch 5, 31 ff. Aber Jesus brauchte den Täufer als Zeugen nur solange, als er nicht selbst für sich, oder vielmehr der Vater durch ihn für ihn zeugte. 5, 35 ff. So wie er Kap. 5 dasteht, kann er sagen: ἐγὼ δὲ ὁ παρὰ ἀνθρώπου μαρτυρίαν λαμβάνω. Aber anfangs war er noch nicht so weit. Und später, wenn er nicht mehr da ist, wird er wieder eines der Zeugen in der Welt bedürfen. Das ist der Evangelist. Eines Zeugen aber bedarf der johanneische Christus nach 5, 31 auf jeden Fall und zu jeder Zeit. Höchst bedeutsam, daß der Evangelist als Johannes zwischen sich und dem Täufer (seinem Mitzeugen) von vornherein eine (sonst in der Tradition unerhörte) Verbindung herstellt 1, 35. — Schon die Wette hat (ganz richtig) das Perfekt ἐώρακεν vom Zeugen, am Evangelisten 19, 35 mit dem Perfekt. ἐώρακα und μαρτυρήσα des Täufers 1, 34 zusammengestellt. Der Verfasser des Evangeliums braucht für seinen Evangelisten selbst einen Zeugen und er tritt für ihn unwillkürlich 19, 35 21, 24 ein (vielmehr er macht schließlich Jesus dazu Kap. 21).

M. Friedländer, der den Täufer für einen Zögling des Essenius hält, dessen eine Zeitlang Jesu selbst verdunkelnde Wirksamkeit dann ihrerseits ungehörlich in den Schatten gekommen sei, meint die Darstellung dieser Wirksamkeit im 4. Evangelium sei „im Grunde nichts anderes, als eine Polemik gegen die Ansichten der damals noch schwierigen Johannesjünger“ (Zur Entstehungsgeschichte des Christentums. Wien 1894 S. 129). — P. Wernle (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft I 1900, S. 53 ff.) will nichts von einer Erklärung des Evangeliums und insbesondere einer Behandlung der Gestalt des Täufers mit Rücksicht auf die Wirksamkeit einer Johannesjüngersekte wissen. Vielmehr soll die Sache, der ganzen Wernleschen Evangelientheorie gemäß sich erklären aus einer „Vollendung“ der schon von den Synoptikern begonnenen Umbildung der Tradition über den Täufer und sein Verhältnis zu Jesus. Nur in diesem Sinn will auch der 4. Evangelist die christliche Ueberlieferung korrigieren, damit aus ihr (und zwar in heidenchristlichen Kreisen besonders) „kein Vorwurf erwachsen kann“, nicht aber „um den geschichtlichen Täufer und seine Jünger zu bekämpfen“ (S. 54). Wie schon gesagt, weiter nichts ist als eine im Geiste der „modernen Theologie“ unternommene Repristination der alten „Tendenzkritik“, welche hier nur selbst unter der Last theologisch-apologetischer Tendenz im Geist jener „modernen Theologie“ verbogen wird. Bei Th. Zahn, Einleitung II, 548 f. Anmerkung finden sich nur an AG. 18, 24—19, 7 angeknüpfte Spekulationen über ein vermeintliches „unkirchliches oder vorkirchliches Christentum“, aus dem jene für Zahns Erklärung des 4. Evangeliums dienlichen „Johannesjünger“ hervorgegangen sein wollen, von denen er freilich selbst anerkennen muß, daß die AG. 19, 1—7 von solcher Bezeichnung für diese Leute nichts weiß. In bezug auf die 12 Jünger in Ephesus AG. 19, 7 und Apollos, hätten Petrus und seine Freunde die Gefahr, welche in diesem außerkirchlichen Christentum lag, abgewandt (S. 548). „Ob dies mit allen so oder ähnlich zu Jesus und seiner Gemeinde stehenden Leuten in Ephesus und

anderwärts und vollends mit den zur Zeit Jesu in Palästina sich von ihm fernhaltenden Schülern des Johannes (Matth. 9, 14 ff. Joh. 3, 25 ff.) gelungen ist, wissen wir nicht. Schon hier sei auf Joh. 2, 19 hingewiesen, wonach die Zugehörigkeit gewisser Irrlehren zur christlichen Gemeinde von Haus aus eine nicht unzweideutige gewesen zu sein scheint. Ferner ist keineswegs ausgeschlossen, daß den verworrenen Angaben über einen Zusammenhang zwischen dem Schülerkreis des Täufers und den halbchristlichen Parteien eines Simon Magus und eines Dositheus Clem. Hom. II, 22 bis 24. Recogn. I, 56. 60. II, 7—12 etwas Tatsächliches zugrunde liegt. Auch die Mandäer oder Salier mit ihrer Verehrung des Propheten Johannes, des Sohnes des Zacharias und ihrem antichristlichen System sind doch wahrscheinlich nur die nach Osten verdrängten Nachkommen einer dem Täufer angelehnten und Jesus als den Messias verwerfenden palästinischen Gnosis, wieviel Babylonisches diese Nachkommen in ihr System aufgenommen haben mögen“. In dieser Ausführung meint also Zahn, indem er sich von einer Finsternis in eine immer noch tiefere stürzt endlich zu dem ihm erwünschten Lichte zu dringen. Daß er schon bei der ersten Sphäre dieser Finsternisse, die er betritt, — AG. 18. 19 — nicht aus noch ein weiß, hält ihn nicht auf, und so gehts weiter, bis er sich in einen unabsehbaren babylonischen Abgrund verliert. Auch die Ausdehnung dieses Nachtwandels von Palästina über Alexandrien und Ephesus ins Parthische Reich, ist beachtenswert.

„Johannesjünger“ „der AG in Ephesus gibt es nicht. Man müßte dann auch welche in Alexandrien anerkennen, woher der Apollos der AG. als ein Ἰωάννου ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα kam (AG. 18, 24. 25). Gerade nach der AG aber hatte die Beschränktheit dieses Wissens nichts, was das διδάσκειν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ausgeschlossen und gefährdet hatte, so daß gerade sie die Vorstellung vielmehr fernhält als begründet, das 4. Evangelium könnte eine Polemik gegen Schüler des Täufers in Ephesus enthalten, welche „an diesem Propheten festhielten, ohne zum Christusglauben überzugehen“, und damit doch nur jedes Anspruchs darauf bar sein konnten. — Gegen die Baldensbergersche Auffassung einer Tendenz des Evangeliums gegen die „Täufersekte“ vgl. auch Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 41, 4 S. 336 (3. Aufl.). Diese Sekte ist von viel zu unsicherer historischer Existenz. J. Hausleiter, Zwei apostolische Zeugen für das Joh.-Evangelium. München 1904, S. 7: „Die übertriebene Wertschätzung des Täufers hat in gewissen Kreisen sich lange erhalten. Man erkennt heute an, daß der Ton der Darstellung, in welchem das 4. Evangelium vom Prolog an das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus zeichnet, auf die Ueberschätzung Rücksicht nimmt, und man erinnert sich, daß nach dem Berichte der AG. (19, 1—7 vgl. 18, 25) gerade in Ephesus der traditionellen Heimat des Joh.-Evangeliums Vertreter eines vorkirchlichen Christentums sich fanden, die nur die Johannestaufe empfangen hatten“. Doch soll Baldenspergers auf diesem Gegensatz beruhender Versuch „die Auseinandersetzung mit der Johannessekte“ als den „Hauptzweck des Evangeliums zu erweisen“, auch nach Hausleiter „übertreibend“ sein.

Daß das Evangelium nirgends gegen den Täufer „feindselig“ ist, oder „Geringschätzung“ gegen ihn äußert, wie Jülicher's Einleitung in das Neue Testament § 31, 4 S. 336 in seiner Bestreitung der Baldenspergerschen Auffassung der polemischen Tendenz des Evangeliums (als gegen die Täufersekte gerichtet) bemerkt, ist viel zu schwach gesagt, da doch der Täufer auf dem Hintergrunde seiner auch im 4. Evangelium festgehaltenen synoptischen Gestalt nur auf das unzweideutigste idealisiert erscheint.

Unter allen Evangelien des Kanons ist das sogenannte johanneische an Angaben über den Apostel Johannes bei weitem das dürftigste. Nicht einmal seinen Namen überliefert es. Das kommt daher, weil das 4. Evangelium sein Interesse an Johannes ganz auf seine Evangelistenschaft konzentriert. Was es von Johannes berichtet, ist von Anfang an lediglich auf seine Evangelistenschaft berechnet und angelegt. Johannes erzählt ja im 4. Evangelium manche Auszeichnungen, die ihm in den andern Evangelien fehlen, doch eben diese sämtlich nur darum,



weil ihm in einzigartiger Weise das Zeugenamt eines Evangelisten obliegt. Er ist der Vertraute Jesu. Als solchen hat ihn freilich noch keines der älteren Evangelien gekannt. Diesen ist er zwar ein Hauptapostel, aber ohne im geringsten aus dem Rahmen dieses Amtes besonders herauszutreten. Insofern steht das Evangelium dem Apostel Johannes allerdings besonders nahe, aber zu nahe um noch aus der Ferne, aus der im allgemeinen als einer der zwölf Apostel von der damaligen Christenheit betrachtet wurde, einen Blick für ihn zu haben. Für das 4. Evangelium geht das Apostelamt des Johannes vollständig in seinem Evangelistenamt auf, das ist was das Evangelium noch zu guter Letzt — Kap. 21 — so deutlich und unmittelbar erkennen läßt, wie es nur möglich war ohne sein Geheimnis, daß es ein Evangelium nur ganz besonderer Art war und namentlich eine Apostelschrift nicht, zu verraten.

Ist meine Vermutung richtig, daß die Wahl des Johannesnamens für den Idealjünger des Evangeliums nicht sowohl am Apostel Johannes hängt als am Täufer des Namens, wie er im 4. Evangelium erscheint — so wird der wirkliche Apostel Johannes, auch wenn niemand anders als er im Sinne des Verfassers des Evangeliums der Idealjünger desselben sein soll, doch mit einem Schlage zu einer höchst gleichgültigen Figur für das Evangelium. Und die Leichtigkeit und Vollständigkeit, mit der sich nur, d. h. unter Voraussetzung jener meiner Vermutung, die Behandlung, welche die eben bezeichnete Figur im 4. Evangelium erhält (der wirkliche Johannes ist darin so gut wie verschwunden, zu einem namenlosen Schatten reduziert), erscheint mir als bedeutendste Bestätigung meiner Vermutung. Der Apostel Johannes ist unter der Voraussetzung, daß er für das 4. Evangelium etwas Ernstes zu bedeuten hat, darin auffallend viel und auffallend wenig zugleich<sup>1)</sup>. Aber doch eben nicht mehr und nicht weniger als notwendig war, wenn er wirklich auf dem von mir vermuteten Wege zu der besonderen Beziehung, die er zum 4. Evangelium erhalten hat, gekommen ist. Sie ist dann in der Tat nur sehr zufällig, nicht um seinetwillen sowohl als um eines andern Johannes willen eingetreten.

---

Eine systematische Uebersicht über den Gedankengang des 4. Evangeliums mag zur Befestigung der vorgetragenen Auffassungen beitragen:

Erster Teil. Kap. 1—12. Die Herrlichkeit Jesu als des sichtbar gewordenen Logos und ihre Aufnahme in der Welt während seiner irdischen Wirksamkeit.

I. 1, 1—18. Der Prolog. Das vorgeschichtliche Dasein des Logos und seine Erscheinung in der evangelischen Geschichte.

<sup>1)</sup> In dieser Beziehung ist sehr lehrreich, was in seiner Behandlung des Selbstzeugnisses des Evangeliums Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 31, 3 S. 342 ff. über die Unkenntlichkeit des Apostels Johannes im 4. Evangelium entwickelt hat, so vollkommen Jülicher dabei auch den Sinn der Sache im übrigen verfehlt hat.

1) Vs. 1—5. Das ewige Dasein des Logos bei Gott und seine allgemeine Wirksamkeit in der Welt, insbesondere in Hinsicht auf die Menschen.

2) Vs. 6—18. Die Erscheinung des Logos in der evangelischen Geschichte und ihre Zeugen.

a) Vs. 6—9. Das Zeugnis des Täufers.

b) Vs. 9—13. Die Erfahrungen und die Wirksamkeit des Logoslichtes bei seiner irdischen Erscheinung. Vielleicht besser: Das eigene (vom Taufen abgesehen gegebene) Verhältnis des in der Welt erschienenen Logos zu dieser

(oder: a) Vs. 6—13. Der erste Zeuge der irdischen Erscheinung des Logos und das Heil, das sie gebracht).

c) Vs. 14—18. Die Erfahrung der Zeugen der evangelischen Geschichte.

II. 1, 19 bis 6, 71. Der Eintritt Jesu in die Welt, seine galiläische Wirksamkeit und seine ersten Erfahrungen in Judäa.

1) 1, 19—40. Das Zeugnis des Täufers bis zur Zuführung der ersten Jünger.

a) Vs. 19—28. Das erste (vorbereitende) Zeugnis des Täufers, abgelegt vor den ungläubigen Juden (vgl. 5, 33—35).

b) Vs. 29—34. Das 2. Zeugnis des Täufers. Sein Zeugnis für die Person Jesu und wie ihm dieses möglich geworden.

c) Vs. 35—40. Das 3. Zeugnis des Täufers zur Darstellung des Glaubens, daß er als Zeuge Christi gewirkt.

2) 1, 41 bis 2, 12. Die ersten Selbstoffenbarungen des Messias im Kreise der Seinen.

a) 1, 41—52. Die ersten Jünger.

α) Vs. 41—43. Die Berufung des Simon Petrus. — Das muß noch zum Zeugnis des Täufers gezogen werden.

β) Vs. 44—45. Die Berufung des Philippos.

γ) Vs. 46—52. Die Berufung des Nathanael.

b) 2, 1—12. Die Hochzeit zu Kana.

3) 2, 13 bis 4, 54. Der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Sein Auftreten in Judäa bis zur ersten Rückkehr nach Galiläa.

a) 2, 13 bis 3, 21. Anfänge Jesu in Judäa. Der jüdische Unglaube und Halbglaube.

α) 2, 13—22. Die Tempelreinigung. Jesu erstes Auftreten in Jerusalem, Beginn des Kampfs mit dem jüdischen Unglauben.

β) 2, 23 bis 3, 21. Der Halbglaube in Jerusalem. Nicodemus.

b) 3, 22—36. Das letzte Zeugnis des Täufers und sein Zurücktreten auch als Täufer.

c) 4, 1—42. Jesus verläßt das ungläubige Judäa (Vs. 1—3). Der Glaube Samariens. Das Gespräch mit der Samariterin.

d) 4, 43—54. Jesu zweite Rückkehr nach Galiläa und Aufenthalt daselbst.

4) 5, 1—47. Der zweite Aufenthalt Jesu in Jerusalem. Der Anfang des Kampfs mit den Juden.

a) Vs. 1—9. Die wunderbare Heilung am Bethesdateiche am Sabbath.

b) Vs. 10—47. Der Streit darüber mit den Juden.

α) Vs. 10—18. Die Feindseligkeit der Juden.

β) Vs. 19—47. Die Streitrede Jesu.

5) 6, 1—71. Jesus zum drittenmal in Galiläa. Der Unglaube im Halbglauben und die Scheidung im Jüngerkreise.

a) 6, 1—22. Die wunderbare Speisung und das Seewandeln. Bei der Bedeutungslosigkeit des Seewandelns Vs. 16—21 im Hauptzusammenhang teilt man besser ein: a) 6, 1—13. Die wunderbare Speisung. b) Vs. 14—71 ihre Folgen. α) Vs. 14—25. Die Mißverständnisse des Volks, und wie sich ihm Jesus entzieht. β) V. 26—59. Die Rede in Capernaum. γ) Vs. 60—71. Die Scheidung im Jüngerkreise).

b) Vs. 22—59. Die durch die wunderbare Speisung veranlaßte Streitrede in Capernaum.

c) Vs. 60—71. Die Scheidung im Jüngerkreise.

III. K. 7—12. Die letzten Kämpfe Jesu mit dem Unglauben in Judäa.

1) Kap. 7—10. Jesus in Jerusalem vom Laubhütten- (7, 2. 10. 14. 37) bis zum Tempelweihfest (10, 22).

a) 7, 1—13. Der Aufbruch Jesu zum Laubhüttenfest aus eigenstem Willensentschluß und noch vor der Zeit seiner höchsten Selbstdarstellung.

b) Vs. 7, 14—44. Jesu die Juden beschämende, sie ihrer Unwissenheit überweisende Reden am Laubhüttenfeste und ihre Beifall und Feindschaft im Volk mannigfach aufregenden Wirkungen.

α) Vs. 14—36. Die Verkennung des Zutreffens der Aufforderungen der Juden an die Person Jesu durch sie selbst: aa) Vs. 14—36. Der Beruf Jesu zum Schriftlehrer und die Unwissenheit der Juden darüber bb) Vs. 25—36. Die Unwissenheit der Juden über die Herkunft Jesu.

β) Vs. 37—44. Ihr gänzlicher Mangel an Verständnis für die Erlöseraufgabe Jesu. Für die Zusammenfassung von Vs. 14—36 spricht auch daß dieser Abschnitt durch die chronologische Angabe Vs. 14 zusammengehalten ist, die soweit herrscht.

c) Vs. 45—50. Das Hervorbrechen der Feindschaft gegen Jesus im Synedrium am Laubhüttenfest.

d) Vs. 8, 12—59. Weitere Unterredungen Jesu mit den ungläubigen Juden in Jerusalem. Der Streit mit ihnen auf dem Standpunkt seiner äußersten Schärfe.

α) Vs. 12—20. Jesus das Licht der Welt und das höchste, auf seiner Einheit mit dem Vater beruhende Recht seiner Selbstzeugnisse überhaupt, das nur der Unwissenheit der Juden verschlossen ist.

β) Vs. 21—29. Hinweis Jesu auf seinen Tod und weitere Erklärungen über seine Person zu weiterer Enthüllung des Unglaubens der Juden und seines Wesens.

γ) Vs. 30—59. Der teuflische Ursprung der Juden. Der Grund ihrer Unfähigkeit Jesu Wesen zu erkennen und die Nichtigkeit ihres Anspruchs, Abrahamssöhne zu sein.

e) 9, 1—39. Die Heilung des Blindgeborenen und die dadurch veranlaßte weitere Aufdeckung der jüdischen Feindschaft gegen Jesus. Das Thema der Stelle ist Vs. 39. Jesus sagt: Die Juden, wiewohl die unmittelbaren, sehenden Zeugen der Wunder und der Person Jesu verblenden sich immer in ihrem Unglauben und werden aus Sehenden Blinde, der von Jesus am Sabbath geheilte Blinde aus einem solchen ein gläubiger Sehender.

f) 9, 40 bis 10, 42. Weitere Streitreden Jesu mit den ihm feindseligen Pharisäern bis zu einer abermaligen, nach dem Tempelweihfeste erfolgten kurzen Zurückziehung Jesu vom Schauplatz seines letzten Kampfes.

2) Kap. 11, 12. Die Auferweckung des Lazarus und die dadurch herbeigeführte letzte Krisis des Unglaubens. Dieses größte Wunder Jesu vor den Juden führt in unserem Evangelium die Katastrophe herbei. Obwohl die Synoptiker nichts von diesem Hauptwunder wissen, ist doch auch diese Erzählung in sehr eigentümlicher Weise aus synoptischen Stoffen herausgesponnen, da die Lazarusfigur höchstwahrscheinlich nur aus der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16 stammt. Mit Kap. 12 schließt nun der Teil unseres Evangeliums, der dem Kampf Jesu mit seinen Gegnern gewidmet ist. Fast nur unter solchen hat uns bisher das Evangelium Jesus gezeigt. Jetzt ist Jesus darin mit der Welt fertig. Er zieht sich selbst fortan aus dem Kampf zurück und enthüllt sich nur noch den Seinen.

Zweiter Teil. 13—21. Jesu Leidensgeschichte und Verherrlichung durch sein Scheiden von der Welt.

1) Kap. 13—17. Jesus und die Seinen.

a) Kap. 13. Die Fußwaschung und das letzte Mahl.

b) Kap. 14—16. Die Abschiedsreden Jesu an seine Jünger.

c) Kap. 17. Jesu letztes Gebet an seinen Vater.

2) Kap. 18, 19. Die Gerichtsverhandlungen und der Tod. Charakteristische Tendenz, die Schuld am Tode Jesu möglichst ausschließlich auf die Juden und ihre Behörden zu wälzen und die heidnischen Behörden davon loszusprechen.

3) Kap. 20, 1—29. Die Auferstehung und zwei Erscheinungen der Auferstandenen unter den Seinen.

4) 20, 30 bis 21, 25. Abschluß des Evangeliums zum Zwecke einer feierlichen und mysteriösen Legitimation des Evangelisten in der Form einer dritten und letzten Offenbarung des Auferstandenen.

Ueber diesen entscheidenden Schlußabschnitt ist nun noch in Kürze näher zu handeln.



## Viertes Buch.

### Das Johannesevangelium als kanonische Schrift.

#### Elftes Kapitel.

#### Der Abschluß. (Kap. 20, 30—21. 25.)

##### 1. Kapitel 20, 30 — 31 und Kapitel 21.

Hatte das Evangelium wirklich Anspruch darauf, die Erzählung eines Augenzeugen zu sein und wollte er sich wirklich so geben, wie es in der Hinsicht die Apologetik faßt, so muß in höchstem Grade auffallen, daß es von diesem Anspruch gerade an dieser Stelle nichts hervortreten läßt, ja gerade hier vielmehr sie eher verdeckt, wenn Vs. 30 von den Jüngern als einem Kreise die Rede ist, der den Verfasser nichts anging. (Vgl. Weizsäcker Evg. Geschichte S. 239. Apost. Zeitalter S. 534). Ueberhaupt ist Vs. 30 durch Vs. 31 zu limitieren. Der Verfasser gibt materielle Vollständigkeit seines Evangeliums preis, nur indem er auf diese als gleichgültig verzichtet. Was zu wissen not tut, enthält seine Schrift, als Evangelium ist sie vollständig und suffizient (Vs. 31). Dafür, daß diese Verse auf das g a n z e Evangelium zurücksehen, nicht etwa auf einen irgendwie abgegrenzten Ausschnitt daraus im unmittelbar vorhergehenden, faßt die Gründe gut zusammen: Eberhardt, Ev. Johannes 21, Leipzig 1897, S. 20 f. Der Verfasser setzt die allgemeine in der Gemeinde im Schwunge gehende Tradition voraus und knüpft ohne weiteres daran an — etwa wie Mark. 1, 14, Matth. 8, 12, die auch nicht erklären, was sie unter dem „Ueberliefertsein“ des Täufers verstehen. Nur darf die Auffassung der Verse als des Evangelien schlusses keinerlei Vorurteil gegen Kap. 21 begründen und wird auch keines mehr begründen, sobald man unter Auslegern bei der Lektüre die alte Naivität der Kirchenväter wiedergefunden haben wird. Ist auch Vs. 30, 31 eine Clausula des ganzen Evangeliums, so darf es doch nicht in diesen Sinn gepreßt und gegen Kap. 21 gekehrt werden. Diese Verse dürfen keine Erwartung begründen, als schlossen mit ihnen die *σημεία* ab, als habe im Evangelium Kap. 21 keinen Raum mehr. Durchaus nicht. Sondern Vs. 30, 31 sind, wie Augustin ganz

richtig feststellt, nun einmal tatsächlich nicht nur Schluß, sondern auch Uebergang. Diese Verse schließen mit dem was vorhergeht, nicht ab, ohne zugleich auch für das, was noch folgt, Raum zu schaffen.

Kap. 21<sup>1)</sup> kommt als scheinbarer Nachtrag besser zur Geltung und zur Anerkennung seiner besonderen Bedeutung, als wenn es sich unmittelbar an Vs. 20, 29 anschlosse. Je weniger streng man aber 20, 30, 31 als Schluß des Evangeliums auffaßt, umso weniger braucht man dann auch Umstände zu machen, 21, 24, 25 richtig zu fassen, d. h. wiederum als Schluß zum ganzen Evangelium, nicht etwa nur zu Kap. 21. Eben weil der Evangelist durch Kap. 21 die Bedeutung von 20, 303 f. gewissermaßen zurückgenommen oder restringiert hat, nimmt er den beabsichtigten Schluß wieder auf, und nun, nachdem er eine die Person seines Evangelisten angehende Frage in Ordnung gebracht hat, auch die Frage des Verhältnisses dieses Evangelisten zu vorliegendem Buche endgültig aufs Reine zu bringen. Möglicherweise ist damit die zwischen Buch und Anhang hergestellte Kluft immer noch zu scharf und übertrieben aufgefaßt. Die Zusammengehörigkeit von Kap. 21 mit dem vorhergehenden ist eben doch so eng, daß 20, 30 bis 21, 25 den wirklichen, vollständig aufgefaßten Schluß bildet, 20, 30, 31 leiten dieses Schlußstück ein, 21, 24, 25 führen ihn zu Ende. Das Einzige was an diesen Versen für die abstrakt theologische Betrachtung des Kanons auffallend und unbequem bleibt, ist hier — wie dann auch 21, 25 — der Verzicht des 4. Evangelisten auf Vollständigkeit seiner Darstellung. Das läßt besonders naiv der muratorische Fragmentist erkennen, der in seiner Apologie des Evangelienkanons um diesen Verzicht unbekümmert den 4. Evangelisten zum Darsteller von *omnia mirabilia domini* macht (Z. 33).

P. Rohrbach: Der Schluß des Markusevangeliums, Berlin 1894, hat im Zusammenhang mit seinem Versuch der Wiederherstellung eines von ihm angenommenen verlorenen ursprünglichen Markusschlusses zu dieser Wiederherstellung auch Johannes 21 herangezogen, von welchem Schlußkapitel des 4. Evangeliums er vermutet, daß er auf jenem Markusschluß beruht (s. besonders S. 48 f.). Für die Aufhellung des Problems des 21. Kapitels ist Rohrbachs Arbeit gänzlich wertlos. Ueber dies hat Rohrbach nicht einmal für nötig gehalten, zwei Grundfragen zu erledigen, die es allein für seinen Zweck verwertbar machten: 1) Wie weit hängt das 21. Kapitel mit dem Rest des 4. Evangeliums zusammen? Ist dieser Zusammenhang ursprünglich oder nicht, und wie weit ist er im Inhalt von Kap. 21 zu verfolgen? 2) Wie weit reicht die Einheitlichkeit von Joh. 21? Was ist sein Sinn und wie weit sind

<sup>1)</sup> An Spezialliteratur zu Kap. 21 ist zu nennen M. Eberhardt, *Ev. Joh. Kap. 21. Ein exegetischer Versuch als Beitrag zur johanneischen Frage.* Leipzig 1897 (83 ff.). — O. Wuttig, *Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit.* Leipzig 1897. — S. 82 ff. „Der Anfang des Evangeliums Kap. 21“. — Vigelius, *Historisch kritisch onderzoek naar den Schrijver van Joh. 21.* Leiden 1871 bei Eberhardt in seiner Uebersicht über die Literatur als die „gründlichste Arbeit“ ausgezeichnet.

innerhalb dieses Kapitels Spuren einer Zusammensetzung aus verschiedenen Elementen zu verfolgen? — Von den besonderen, sich an die beiden Schlußverse des Kapitels 21 und ihre Ursprünglichkeit darin knüpfenden Diskussionen abgesehen, ist die Einheitlichkeit dieses Kapitels bis jetzt im allgemeinen unbezweifelt geblieben. Allerdings ist schon 1805 unter den rationalistischen Bestreitern der Echtheit dieses Kapitels Gurlitt mit der Ansicht aufgetreten, es sei das Werk zweier Ergänzender des Evangeliums, von denen der eine ihm Vs. 1—14, der andere den Rest angehängt habe — (s. bei Eberhardt, Ev. Johannes, Kap. 21, Leipzig 1897, S. 11). Doch scheint dieser frühe Vorläufer der modernen Quellenscheiderei im Neuen Testament mit seinem Versuch völlig isoliert und versprengt geblieben zu sein. Die allerdings erst nach richtiger Einschränkung annehmbare Behauptung Eberhardts S. 49, daß der Abschnitt Vs. 1—14 innerhalb des 21. Kapitels eine „selbständige Bedeutung“ habe, kann dazu verleiten, diesem Kapitel zwei Gegenstände zu geben: 1) Die wunderbare Speisung der Jünger, in der sich die dritte *φανέρωσις* des Auferstandenen darstellt Vs. 1—14 und 2) Das Gespräch Vs. 15—24, und dadurch diese Einheitlichkeit zu sprengen. Allein diese Einheitlichkeit ist gesichert, sobald man die Unlöslichkeit der beiden eben unterschiedenen Abschnitte erkannt hat. Denn ist klar, daß auf den Schlußabschnitt des 21. Kapitels, das Gespräch 21, 15—24, schon sein Eingangsabschnitt berechnet ist, so läßt sich auch dieses Gespräch als der Hauptgegenstand des 21. Kapitels überhaupt nicht mehr erkennen; neben dem Vs. 1—14 ist es sozusagen nur eine sich dem Hauptgegenstand unterordnende Nebensache, dient ihm nur zur Einleitung. Die unverkennbare Absicht des Gesprächs Vs. 15—24 ist, das 4. Evangelium zu legitimieren; das 21. Kapitel ist zureichend definiert als ein Anhang, der dem 4. Evangelium beigegeben ist zum Zweck seiner Legitimierung. Diese Einsicht schließt aber nicht notwendig die Anerkennung einer gewissen Zwitterstellung aus, in die der Abschnitt Vs. 1—14 unverkennbar geraten ist; sie läßt sich vielmehr daneben sehr wohl erklären. Der Anhangscharakter des 21. Kapitels hängt an seinem Uebergangscharakter, demgemäß es teils auf das schon abgeschlossene Evangelium zurücksieht und es erst zum Abschluß bringt mit dem Bericht über die dritte *φανέρωσις* des Auferstandenen, teils mit dem Gespräch Vs. 15—24 die Zukunft des Evangeliums anlegt und damit über das Evangelium selbst hinausieht. Eben dieser zweite Umstand hat es herbeigeführt, daß Kap. 21 als Anhang gleichsam außerhalb des Evangeliums zu stehen gekommen ist. An die 20, 30 übrigens von ihm selbst zugestandene Unabgeschlossenheit des Evangeliums anknüpfend gibt der Evangelist seinem Werke erst in einem Anhang seinen vollkommenen Abschluß, zugleich in die Zukunft seines Werkes hinübergreifend. Kap. 21 ist ein Anhang zum 4. Evangelium geworden, weil es in der Tat eine Zwitterstellung zwischen diesem Evangelium selbst und seiner Zukunft oder Geschichte ein-

nimmt. Der Verfasser konnte freilich den Gegenstand seines 21. Kapitels die Legitimierung seines Evangeliums dem Evangelium selbst einverleiben oder unmittelbar in dasselbe aufnehmen, und er konnte ferner, schloß er diesen Gegenstand aus dem eigentlichen Evangelium aus und wies er ihn dem Anhang zu, wiederum ihn in diesem ausschließlicher hervortreten lassen. Mit dem statt dessen von ihm vorgezogenen Verfahren vermied er aber die Gefahr, die heikle Frage, die er im 21. Kapitel anfaßte, zu stark, zu unmittelbar hervortreten zu lassen, in allzu schroffem Widerspruch mit der bisherigen mysteriösen Behandlung, der er bisher die Herkunft des Evangeliums unterworfen hatte. Eben dieser Gefahr wich er aus, indem er die Sache einem Anhang zuwies, und in diesem Anhang verdeckte durch den Zwittercharakter, den er diesem Anhang verlieh als endgültigen Abschluß des Evangeliums selbst und als Einleitung der historischen Laufbahn des Evangeliums. So wurde Kap. 21 nicht nur ein zum Evangelium herausfallender Anhang dazu, sondern außerdem noch ein zwiespältiger Anhang dieser Art.

Auch durch seinen Inhalt fällt es unleugbar wenigstens insofern aus dem bis Kap. 20 festgehaltenen Rahmen heraus, daß hier die Person Jesu nicht mehr so ausschließliche und souverain herrschend im Mittelpunkt der erzählten Vorgänge steht. Doch nicht minder evident als diese Eindrücke sind hier auch die entgegengesetzten. Dem Anhangscharakter von Kap. 21 steht die Tatsache gegenüber, daß in der Tradition des Evangeliums dieses und sein 21. Kapitel unzertrennlich sind. Die Tatsache, daß die Tradition des Evangeliums für sich nicht den geringsten Anhaltspunkt zum Zweifel an der Ursprünglichkeit dieses Kapitels im ganzen liefert, darf wohl als durch Zahns Darlegungen Einl. II, 484. 495 ff. endgültig festgestellt gelten. Insbesondere unter den KVV. ist gegen die Echtheit dieses Kapitels im ganzen nie ein Zweifel aufgetaucht und selbst gegen die Ursprünglichkeit seiner beiden Schlußverse weiter keiner als der vereinzelt gebliebene bei Theodor von Mopsueste. Auch die Untersuchung der literarischen Quellen des 21. Kapitels führt zu keinem von sonstigen Beobachtungen abweichenden Resultat in Hinsicht auf die Herkunft des Kapitels.

Die völlig stillschweigende Verlegung der Szene von Judäa nach Galiläa, wie sie Kap. 21 stattfindet, hat allerdings etwas in der übrigen Erzählungsweise des 4. Evangelisten Auffallendes, mag sie auch schwerlich geradezu zum Indizium der Unechtheit von Kap. 21 sich verwenden lassen (s. dagegen Eberhardt, a. a. O. S. 23). Im allgemeinen ist das Auftauchen Galiläas auch in den Auferstehungserzählungen des 4. Evangeliums beim 21. Kapitel nur ein Anzeichen das für die Echtheit des Kapitels spricht. Denn dadurch stellt sich das im allgemeinen zwischen der Erzählung der Synoptiker und des Johannes bestehende Verhältnis eines Parallelismus auch für die Schlußpartie her. Daß durch Kap. 21 das Joh.-Evangelium auch in den Auferstehungserzählungen in Hinsicht auf die Differenz zwischen den Synoptikern zu Matthäus und Markus



gegen Lukas eintritt, entspricht nur der Stellung, die das Evangelium im allgemeinen in dieser Differenz einnimmt. Striche man Kap. 21 aus dem 4. Evangelium, so würde das Joh.-Evangelium allerdings mit Lukas gegen Matthäus und Markus nur von den jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen wissen. Aber eben das würde selbst neben aller zwischen Lukas und Johannes wirklich bestehender, besonderer Verwandtschaft ein auffallend starker, sonst beispielloser Fall besonderer Berührung des Johannes mit Lukas gegen die beiden anderen Synoptiker sein.

Das Kapitel bleibt ganz in der Sphäre der evangelischen Geschichte und blickt nur beiläufig und lediglich in Anknüpfung an gewisse prophetische Ankündigungen des auferstandenen Jesus in die Sphäre der Apostelgeschichte hinüber, am direktesten Vs. 19 und 23, wo der Verfasser an die beiden ihn vornehmlich interessierenden, die Apostel Petrus und Johannes betreffenden Aussprüche seine erläuternden Glossen hängt, doch ebendies durchaus nur um die Legitimation des Evangeliums herbeizuführen, mit welcher er den Abschluß seines Werkes macht 21, 23 ff. Nichts kann daher falscher sein, als in diesem Kapitel etwas der Apostelgeschichte und ihrem Verhältnis zum Lukas-evangelium Analoges zu erblicken. Gerade davon weicht dies Kapitel vollkommen ab.

Auch Holtzmann (Neutestamentliche Theologie II, 387) sieht in diesem Kapitel Petrus „hinter dem ungenannten Lieblings- und Normaljünger zurücktreten, welcher allein das innerste Geheimnis des Christentums kennt und vertritt“. Man kann sagen, daß erst das gegenwärtige Christentum dank seiner größeren Gelassenheit in Hinsicht auf den reinen religiösen Glauben für eine so unbefangene Auffassung dieses Kapitels reif geworden. Wir sind gegenwärtig von vornherein geneigt, ein Kapitel derart skeptisch aufzunehmen und im Grunde dahingestellt zu lassen, wie es sich mit der Glaubwürdigkeit und der Begründung seines Inhaltes verhalten mag, dahingestellt sein zu lassen, weswegen uns denn auch nichts bei der unbefangenen Anerkennung seines Inhaltes im Wege steht. Anders war das früher, wo eine so unverhüllte Einsicht in den Inhalt des Kapitels, wie sie Holtzmann ausdrückt, bei gründlicher Ueberlegung nur geeignet gewesen wäre, die ganze traditionelle Auffassung des Christentums aus den Angeln zu heben. Denn was sollte in dieser Auffassung die Anmaßung dieses einzelnen Jüngers, da doch die Kirche sich nicht einmal die weit tiefer, natürlicher und tatsächlicher begründete des Paulus in ihrem vollen Umfange jemals eingestehen mochte? Die Folge war aber auch, daß das Schlußkapitel des Joh.-Evangeliums im Grunde bis in die moderne Zeit nie recht ernst genommen worden ist. Was es im Grunde bedeutet, daß sein Verfasser sozusagen noch einmal das Fundament zum Christentum zu legen auf sich nimmt, das kann man erst jetzt, ohne unverhältnismäßige Folgen daran zu hängen, anerkennen. Man hat zur Zeit nur eine

Schwärmerei mehr vor sich unter vielen andern, von denen man ohnehin überzeugt ist, daß es ohne sie bei der Begründung der historischen Existenzform des Christentums, d. h. der Kirche, nicht abgegangen ist. Das johanneische Evangelium ist längst nicht mehr der erste Stein, der aus dem Fundament des Gebäudes herausbricht. Man kann insbesondere getrost nun auch das 21. Kapitel verstehen, nachdem man längst nicht mehr im Unsicheren darüber ist, wie es mit dem 4. Evangelium überhaupt steht.

Der stärkste Grund gegen die Echtheit von Kap. 21 läge in 20, 30 f., wenn diese Worte nicht als Schluß des ganzen Evangeliums gemeint wären. Allein eben das ist vielmehr der Fall. Auch Vs. 19 läßt die Art des Evangelisten, den Angeredeten auf ein erst später sich ihm enthüllendes Geheimnis hinweisen zu lassen, wiedererkennen, wie 13, 7. — Origenes findet 21, 21 den Petrus genau so charakterisiert wie 13, 24 (in Joann XXXII, 13. p. 438 B). — Die Ursprünglichkeit des Zusammenhanges von Kap. 21 mit dem Evangelium zieht auch Wernle (*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* I (1900, S. 62) nicht in Frage und versteht auch das Kapitel ganz richtig als ein Stück der „kunstvollen Autorisation“, die der Evangelist überhaupt in seinem Werk für die darin versuchte neue Darstellung der evangelischen Geschichte sucht, wobei der Evangelist seiner „neuen Ueberlieferung neben der älteren petrinischen zum Recht verhelfen will“ — was an sich freilich verkehrt ist. Nur soll der Johannist das „gewisse Versteckenspiel“, das er überhaupt „im Geschmack der Zeit“ bei der Autorisation seines Werkes sich gestattet, hier im 21. Kapitel besonders „kühn treiben“. Ich sehe aber gerade diese besondere Kühnheit nicht ein, sobald man mit Wernle annimmt, daß erst der Johannist „die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt“ (S. 62), d. h. doch wohl erfunden hat und den Mann so willkürlich die verschiedenen Masken vornehmen läßt, wie das nach dem von Wernle untergelegten Verfahren mit Brief und Evangelium (62. 63) geschieht.

Aus der richtig aufgefaßten Komposition des 21. Kapitels lassen sich auch die schwierigen, die Auslegung vielfach beirrenden Fragen aufs Reine bringen, ob das 21. Kapitel ein oder zwei Themata hat, einheitlich ist oder nicht. Die Erschließung der Komposition hat allerdings von Vs. 14 auszugehen als dem einzigen dazu vom Verfasser dem Ausleger gegebenen direkten Winke. Doch läßt sich die Bedeutung dieses Winkes leicht überschätzen, und er ist jedenfalls mißverstanden, wenn er dazu verleitet, die Einheitlichkeit des 21. Kapitels in Frage zu stellen. Fassen wir das Gesagte zusammen. Der Anhangscharakter des 21. Kapitels hängt am Uebergangscharakter dieses Kapitels, gemäß dem es teils auf das bereits abgeschlossene Evangelium zurücksieht und es erst zum Abschluß bringt mit dem Bericht über die dritte *φανέρωσις* teils dem Gespräch Vs. 15—24 die Zukunft des Evangeliums anlegt und damit über das Evangelium selbst hinaussieht. Eben dieser zweite

Umstand hat es herbeigeführt, daß das 21. Kapitel als Anhang gleichsam außerhalb des Evangeliums zu stehen gekommen ist. An die 20, 30 übrigens von ihm selbst zugestandene Unabgeschlossenheit des Evangeliums anknüpfend, gibt der Evangelist erst in einem Anhang seinem Werke den vollkommenen Abschluß, zugleich nun in die Zukunft seines Werkes hinübergreifend. So ist Kap. 21 ein Anhang zum 4. Evangelium geworden, weil es in der Tat eine Zwitterstellung zwischen diesem Evangelium selbst und seiner Zukunft oder Geschichte einnimmt. Der Verfasser konnte freilich den Gegenstand seines 21. Kapitels, die Legitimierung seines Evangeliums, dem Evangelium selber einverleiben oder unmittelbar in dasselbe aufnehmen. Und er konnte ferner, schloß er diesen Gegenstand aus dem eigentlichen Evangelium aus und wies ihn einem Anhang zu, wiederum ihn in diesem ausschließlicher hervortreten lassen. Mit dem statt dessen von ihm vorgezogenen Verfahren vermied er aber die Gefahr, die heikle Frage, die er im 21. Kapitel anfaßt, zu stark und unmittelbar hervortreten zu lassen, in einer Weise, die insbesondere der mysteriösen Behandlung, der er bisher (Kap. 1—20) die Frage der Herkunft des Evangeliums unterworfen hatte, nicht allzu schroff widersprach. Er verlieh dem Anhang, dem er die Sache zuwies, den Zwittercharakter als endgültigen Abschluß und als Einleitung der historischen Laufbahn des Evangeliums. Auf diese Weise wird der Anhang aus dem Evangelium selbst hinreichend erklärt, womit wir besser zu fahren meinen, als mit der abliegenden Bezugnahme auf ein fremdes Problem, wie es das des Markusschlusses immerhin in Hinsicht auf den Johannesschuß ist.

## 2. Zeit und Zweck von Kapitel 21.

Sofern Kap. 21 den Tod des Johannes vorauszusetzen scheint, legt dieses Kapitel der theologischen Apologetik dasselbe Kreuz beim 4. Evangelium auf wie beim Pentateuch Deut. 34. Doch ist die Apologetik selbst noch im Streit über die angegebene Voraussetzung. Bald soll das Kapitel vor, bald auch nach dem Tode des Johannes geschrieben sein, welcher Streit sich noch mit dem anderen verwickelt, ob in diesem Kapitel oder auch nur in seinen zwei Schlußversen der Apostel Johannes schreibt oder eine fremde Hand. So ist Zahn der Meinung (Einleitung 2. Aufl. II, 486 ff. und Forschungen VI, 184), „gute Freunde“ des Johannes hätten dem Evangelium bei seinen Lebzeiten unter seinem Mitwissen und „seiner Zustimmung“ das Kapitel „angefügt“. Dann wäre aber der eigentliche Verfasser doch wieder der noch lebende Johannes und die „Freunde seine Sekretäre“. Der entscheidende Gesichtspunkt zur Datierung des 21. Kapitels ist auch nach Weizsäcker: Apostolisches Zeitalter, S. 536 den Worten Vs. 21—23 zu entnehmen. Hiernach kann Kap. 21 nur in der nächsten Folgezeit nach dem Tode des Johannes verfaßt sein. Denn nur in diesem Moment hatte der Vs. 22 verfolgte Zweck der Abwehr eines

das Ansehen des Johannes gefährdenden hier erwähnten Wortes Jesu Aktualität. Nur in ihm entstand die hier ins Auge gefaßte Gefahr und mit ihm erledigte sich auch von ungefähr das Bedürfnis zu ihrer Abwehr. Indessen nichts ist fraglicher, als ob damit der Zweck oder auch nur ein Zweck des 21. Kapitels getroffen ist. Vielmehr je brauchbarer so verstanden Vs. 23 für die bestimmte Datierung von Kap. 21 wird, um so bedenklicher wird mir die ganze Deutung. Nicht das persönliche Ansehen des Johannes selbst kann das Ziel dieses Kapitels sein, sein Zweck nicht die Aufrechterhaltung dieses Ansehens — nur um das vorliegende Buch, um das 4. Evangelium, und um die Begründung seines Ansehens kann es sich handeln. Das Ansehen der Person als Folge des Vs. 22 erwähnten Wortes Jesu wird vielmehr Vs. 21—23 ganz preisgegeben und die autoritätgründende Kraft dieses Wortes ganz und gar nur für das Buch in Anspruch genommen. Die Meinung ist: der Tod des Johannes ist für die ihm durch Jesus übertragene Aufgabe ganz gleichgültig. Denn es findet seine Verwirklichung im vorliegenden, den Apostel überlebenden Werk. Kurz, der Grundirrtum bei der gewöhnlichen Zweckbestimmung des 21. Kapitels, auch der Weizsäckerschen, ist, diesen Zweck irgendwie außerhalb des Evangeliums, etwa in irgend welchem unabhängig vom Evangelium bestehenden persönlichen Ansehen des Apostels zu suchen, während er ganz innerhalb des Evangeliums liegt, und die Deutung des Wortes Jesu, wie es auch mit dessen Entstehung und dessen einstigem Umlauf gestanden haben mag — wie sie Vs. 1—23 vorliegt — ganz in und mit dem Evangelium entstanden ist. Darum datiert auch Vs. 23 das 21. Kapitel nicht anders als das johanneische Evangelium sich überhaupt und mit sich auch sein Schlußkapitel datiert. Daß das Evangelium nach dem Tode des Johannes geschrieben ist, mag sich aus 21, 21 ff. unmittelbarer als sonst woher im Evangelium datieren, aber darum nicht sicherer. Das 4. Evangelium ist eine Erzählung der evangelischen Geschichte, welche, weil sie apostolisch gar nicht sein kann und sich doch für apostolisch ausgibt, nur nach dem Tode des dafür in Anspruch genommenen Apostels wahrscheinlich entstanden ist. Ob aber bald nach diesem Tode oder erst später, auch das erhellt aus 21, 21 ff. nicht deutlicher noch sicherer, wie sonst aus dem ganzen Werk. Dieses überhaupt kann, wenn es auch nachapostolisch ist, doch nicht spät nachapostolisch sein. Nur in frühester nachapostolischer Zeit waren die allgemeinen Umstände danach, um ein solches Werk überhaupt entstehen zu lassen. Das gilt schon von Kap. 1—20 als johanneischem Werk, nicht erst von 1—21. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß, obwohl Kap. 21 über die irdische Lebenszeit Jesu hinaussieht, darum das um dieses Kapitel bereicherte Evangelium nicht aufhört, seinen Zweck durchaus und ausschließlich in Jesu Person zu haben. Johannes und sein Gedächtnis ist kein direkter Gegenstand des Interesses für Kap. 21, so wenig wie für das vorausgehende Evan-



gelium. Mit Kap. 21 ist das 4. Evangelium legitim nur sich selbst als „Zeugnis von Jesus“, indem es als durch Jesus selbst in der Person des Johannes sich legitimiert erweist. Nur um Jesu willen wird in diesem Kapitel festgestellt, wie es mit seinem „Zeugen“ steht. Die außerhalb des Evangeliums existierende Autorität, auf die es sich gründet, ist kein Johannes noch sonst ein Apostel, sondern es ist und bleibt Jesus und was er in und mit seinen Aposteln getan.

### 3. Die dritte Offenbarung (Vs. 1–14).

Olshausen, gegen den Lücke II, 812 f. den „rein historischen“, symbolfreien Sinn vertritt, verlangt mit den Kirchenvätern eine höhere Bedeutung für diese Erzählung als würdige Einleitung für das Vs. 15 Folgende und nimmt an, daß wie der Fischzug alle Jünger, namentlich den Petrus an die erste Berufung Luk. 5, 4 ff. mahnen solle und ihnen segensreichen Erfolg für ihre Wirksamkeit verheiße, so deute das Mahl nach vollendeter Arbeit auf das selige Mahl hin, welches der Herr den Seinigen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes bereitet habe. Mit Olshausen geht K. L. Weitzel (Theol. Studien und Kritiken 1849 S. 611) auf den Symbolgehalt ein. So ist z. B. „das Auswerfen des Netzes auf die andere Seite des Schiffs Vs. 6 ein Vorspiel des Eintritts der Apostel in die Heidenmission“. Eine ähnliche allegorische Auffassung von Vs. 1–14 deutet im allgemeinen auch Hilgenfeld an (Die Evangelien S. 320, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868, S. 445 f., an welch letzterer Stelle auch im einzelnen der Weitzel-schen Ausdeutung Beifall gezollt wird.)

Dieser Abschnitt gilt der Anlegung der ganzen Szene, vor allem zur paradoxen Wiedereinführung der Person Jesu. Er ist zunächst aus dem Gesamtzusammenhang des Kapitels herauszuheben und besonders zu nehmen, wie das der Verfasser Vs. 14 selbst fordert. Die beiden Kapitalhälften sind mit einander verklammert 1) durch das an Vs. 12 anknüpfende ἡρίστησαν Vs. 15 und die schon Vs. 7 hervortretende parallelisierende Gegenüberstellung des Petrus und des Lieblingsjüngers (Eberhardt, a. a. O. S. 50). Unter diesen Umständen ergibt sich von selbst, daß der Abschnitt Vs. 1–14 einen zwiespältigen Charakter hat, allerdings schon für sich beachtet sein will, aber doch auch nicht ohne Rücksicht auf das folgende ganz zu verstehen ist. Zu diesem seinem Doppelcharakter kommt der Abschnitt einfach infolge seiner Uebergangsstellung, die einmal mit ihrer „dritten Offenbarung“ auf die zwei vorhergehenden Bezug nimmt und zugleich den endgültigen Abschluß des ganzen Evangeliums vorbereitet, dessen Hauptabsicht die Legitimation des Evangelisten bildet. Der Verfasser läßt es gerne so erscheinen, als ob es ihm bei Vs. 1–14 vor allem darum zu tun sei, noch die „dritte φανέρωσις“ des Auferstandenen zur Darstellung zu bringen. Darum auch die nachdrückliche Art, wie er besonders auch Vs. 13. 14 die „Offenbarung“ an sich hervortreten läßt,

ehe er mit Vs. 15 auf den Punkt kommt, der ihn vor allem interessiert.

Die Szene ist eine Zusammenkunft der Jünger um ihren Meister bei einem Mahle, welches zu einer bedeutsamen Aufhellung über die besondere Bedeutung des Petrus und des Lieblingsjüngers führt. Bei dieser Bedeutung bildet diese Szene eine sinnreiche Parallele mit 13, 23 ff. und diese Verwandtschaft der beiden Parallelszenen ist es, die der Verfasser selbst Vs. 20 ausdrücklich hervortreten läßt, nachdrücklich hervorhebt. Das ist die Idee, die die ganze Komposition der Erzählung Kap. 21 beherrscht. Die Wiederholung einer Szene, die wiederum das Verhältnis des Evangelisten zu Petrus enthüllt, diesmal zu guter Letzt mit besonders direkter und unzweideutiger Beziehung auf das Evangelium. So betrachtet kommt der ganzen Erzählung wiederum, wie auch sonst im 4. Evangelium, eine ausgezeichnete Gedrungenheit zu. Es ist kein Zug und kein Wort darin zuviel, und namentlich Vs. 20 bietet keineswegs Anlaß, sich über auffallende Breite aufzuhalten. Es wird hier nur ein Parallelismus hervorgehoben, der im 4. Evangelium eine ebenso hervorragende als natürliche Bedeutung hat. Es handelt sich hier (21) wie dort (Kap. 13) um Feststellung des besonderen Berufs des Evangelisten zu seinem Zeugenwerk. Er ist der Lieblingsjünger, woran 21, 7 ausdrücklich noch für sich erinnert wird, aber nicht nur dies, sondern zu seinem Zeugenwerk von Jesus persönlich eingesetzt. Die beteiligten Jünger werden Vs. 2 aufgezählt, wobei vier genannt und zwei ungenannt sind. Mit Unrecht bezeichnen also sowohl Hoekstra als Eberhardt die Nennung der Jünger als die Hauptabsicht des Vs. 2, wie denn auch diese anwesenden Jünger nichts weniger als „handelnd“ auftreten. Wie sie alle, kommt selbst Petrus hier nur als passiver Zeuge in Betracht. Nur daß dieser Vorgang allerdings eine persönliche Beziehung auf ihn hat, aber noch fast mehr als er wird durch den Vorgang aus diesem Kreis der eine Zebedaide ausgezeichnet. Es besteht bei dieser bloß sekundären Bedeutung des persönlichen Elementes um so mehr Anlaß, sich diese Aufzählung als solche genauer anzusehen und nach einer aus ihr selber unmittelbar hervortretenden Bedeutsamkeit zu fragen. Sofort tritt ihre Siebenzahl hervor, die zwar im 4. Evangelium sonst nirgends besondere Verwendung findet und auch hier jedenfalls keinerlei Hervorhebung erfährt, aber doch in der religiösen Literatur des Altertums und insbesondere auch in der neutestamentlichen sich genügend geltend macht, um da, wo sie auftritt, zunächst immer ein Vorurteil für ihre Bedeutsamkeit bestehen zu lassen. Demnach wären sieben Apostel die Zeugen der zu erzählenden bedeutsamen Schlußepisode. Diese Auffassung der Siebenzahl gibt auch eine natürliche Erklärung ab für die Anonymität der zwei letzten Glieder der Aufzählung. Diese „beiden andern“ bleiben namenlose Nummern, weil damit sich auch ihr ganzer Sinn erschöpft, nämlich hier nur die Gesamtzahl Sieben voll zu machen. Andererseits dient die begonnene Benennung der Siebenzahl auch nur dazu, ihre Bedeutungs-

fülle im ganzen zu bestätigen: die anwesenden Sieben sind auserlesene Apostel. Das wird damit ausgedrückt, daß fünf von den kenntlich gemachten Gestalten sind, die auch sonst im Evangelium aus dem Apostelchore hervortreten. Vier wenigstens — Petrus, Thomas, Nathanael, Johannes Zebedäi unmittelbar, ein fünfter, Jakobus Zebedäi allerdings sonst nicht, aber auch hier nur um seines Bruders willen wegen dessen einzigartiger Bedeutung im Evangelium. So ist der Kreis fixiert, dessen Anwesenheit hier erforderlich erscheint, und durch Nennung der beiden Zebedaiden auch das Mittel gefunden, auch den Johannes so direkt wie möglich auf den Plan zu bringen, ohne die sonst festgehaltene mysteriöse Behandlung seiner Figur im Evangelium preiszugeben. Der Evangelist führt sich ein, ohne seine Gestalt mehr zu enthüllen, als es der Zweck des ihm untergelegten Werks verträgt. Nun ist die kunstreiche Operation eingeleitet, durch die im letzten Kapitel vom Evangelisten der letzte Schleier weggezogen wird. (Aehnlich wenn auch etwas weiter hergeholt ist die Erklärung von Vs. 2 bei Holtzmann Handkommentar IV, S. 202).

Zwischen Fischzug (Vs. 3—8) und Mahl (Vs. 9 ff.) besteht augenscheinlich ein enger Zusammenhang im Text, wie denn auch Vs. 10 Fischzug und Mahl ausdrücklich zueinander in Beziehung setzt. Wer Bedenken trägt, bei der Vorbereitung des bevorstehenden Mahles einen wunderbaren Anteil Jesu zuzuerkennen, nur darum weil hier nichts von solchem Anteil steht, der zeigt nur, wie wenig er Verständnis hat für die naiven Zumutungen des Evangelisten, die er bei seiner Erzählung an seine Leser stellt in Hinsicht auf ihre Versetzung in seine Welt, und wie diese Zumutungen so anschaulich und unverhüllt hervortreten. Lieber im apologetischen Eifer für die „Historizität“ des Vorgangs sich den willkürlichsten Einfällen seines Rationalismus und seiner Skrupeln hingeben, als dem wirklichen Verständnis der Erzählung im Geiste des Evangelisten! Ganz im Geiste der Charakterisierung des Petrus, in diesem ganzen Kapitel und im Werke überhaupt tritt Vs. 21, 11 Petrus allein hervor. Es sind 153 Fische gefangen. 153 ist nämlich der hebräische Zahlenwert des Namens Simon Jona. (Theol. Jahrb. 1854, Bd. XIII, S. 134 f. Anm. Lösung von R. Egli; vgl. aber auch Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 414; Hengstenberg, Das Evangelium des heil. Johannes erläutert, Bd. III, S. 338 verweist für die Zahl auf 2. Chron. 2, 17, auch Thoma a. a. O. 1882 S. 726 f.; Strauß, Die Halben und die Ganzen, 1865, S. 126 f.; Köstlin, Theol. Jahrb. 1851, S. 195, allwo die Stelle Hieronymus ad Ezech. 47 verwendet wird. Volkmar, Moses Prophetie und Himmelfahrt, 1867, S. 61 f. findet eine andere Gematrie. Siehe auch Hilgenfeld Zeitschrift 1868, S. 446 und S. 193 f.; L. S. P. Meijboom, Theol. Tijdschrift 1871, S. 193 ff. umschreibt den talmudischen Namen für Proselyten mit griechischen Buchstaben, 153 (S. 519, C. Wittichen, Jahrb. für prot. Theologie, 1880, Heft I, S. 184 ff.); A. Hilgenfeld, Die Rätselzahl,

Joh. XXI, 11. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XLI, 1898, S. 480).

Gemäß dem Inhalt von Vs. 13 und der bedeutsamen Stellung, die er gerade vor der Schlußformel dieses Abschnittes einnimmt, ist nicht zu verkennen, daß dem Sinn des Erzählers doch nicht vollkommen genug getan wird, wenn die Erzählung von der Mahlzeit Vs. 1—14 lediglich die Bestimmung zugewiesen erhält, die Szene für das Gespräch sozusagen herzurichten und die Gelegenheit darzustellen, bei welcher das Gespräch stattgefunden hat. Die Mahlzeit gibt sich als eine Speisung der Jünger durch Jesus zu erkennen und dies um so mehr als die Erzählung auch durch ihre Ausdrucksweise an die Parallele 6, 11 erinnert. Der Erzähler legt somit besonderes Gewicht auf den Umstand, die „dritte Offenbarung“ des Auferstandenen als Speisung einer Jüngergruppe zu charakterisieren.

#### 4. Der Lieblingsjünger. Vs. 15—23.

Die unbesehen übernommene Voraussetzung eines großen Johannes in der Urperiode und in Kleinasien hat gewöhnlich zu grundverkehrten Deutungen geführt.

Angelegt ist dieser Abschnitt, in dessen Hauptinhalt die prophetischen Äußerungen Jesu seine beiden Hauptapostel betreffend vorgeführt werden, ihrer verschiedenen Beziehung entsprechend in zwei Gruppen, die Petrus angehende Gruppe Vs. 15—18 und die Johannes angehende Gruppe Vs. 20—22. An beide Gesprächsgruppen schließt sich jedesmal eine sie erklärende Glosse des Verfassers Vs. 19 und Vs. 23—25, welche Sinn und Absicht der Vorführung jener Jesusworte an der einen wie der andern Stelle kund tun. Petrus steht äußerlich voran nicht nur dadurch, daß seine Gruppe zuerst kommt, sondern auch dadurch, daß das ganze Gespräch zwischen ihm und Jesus verläuft. Dennoch dient er nur dem Johannes zur Folie, als auf den sich schließlich alles hier Berichtete hinzielend durch die Glosse Vs. 22 bis 25 er gibt. Auch Eulogius von Alexandrien (6. Jahrh.) las Vs. 15 ἀρνία, Vs. 16 προβάτια, Vs. 17 πρόβατα und sah hierin eine Steigerung (in einem Fragment bei A. Mai Classicorum Auctorum T. X. p. 483). Nach Renan, L'église chrétienne, Paris 1879, p. 81 wäre Vs. 15—19 nur eine Entwicklung von Vs. 13, 36—38. Nicht anders als durch dreimaliges Bekenntnis seiner „Liebe“ zu Jesus konnte im johanneischen Evangelium gerade Petrus rehabilitiert werden. Text und Auslegung von Joh. I, 15—17 prüft näher A. Merx, Protest. Monatshefte, 1898, S. 354 ff. βόσκει lautet der Weidebefehl Vs. 15 und 17, während Vs. 16 ποιμαίνει dafür eintritt. Zum Hirtenberuf des Petrus als den ihn auszeichnenden und vornehmlich bezeichnenden zeugt I Petr. 5, 1—4.

Was dem Evangelisten Vs. 18 vorschwebt, ist lediglich der historische Moment der Kreuzigung des Petrus, der diesen im Alter getroffen und ihn im Gegensatz zur Spontaneität seiner Jugend so ganz, auch mit allen Geberden seiner Glieder, der Willkür anderer preisgeben



wird. Doch erscheint dem 4. Evangelisten die Spontaneität des Petrus nichts weniger als seiner Jugend ausschließlich eigen, sodaß diese „Jugend“ des Petrus als Symbol seiner irdischen Lebenszeit überhaupt aufgefaßt ist. Wenn auch das ἀκολούθει μοι es unzweifelhaft macht, daß auch dem Evangelisten 13, 36 schon bei Vs. 18 vorschwebt, so ist er es doch eben nur, der mit dem Wort Vs. 18 natürlich von vornherein nach der Willkür der Deutungsweise Vs. 19, die er dafür im Sinn hat, schaltet. Daß er, durch den wir überhaupt allein vom Worte Vs. 18 wissen und mit uns wohl auch schon der Verfasser von 2. Petrus 1, 14 — in dieses Wort 13, 36 gleich hineinliest, berechtigt uns natürlich am allerwenigsten über seine Vorstellung bei der Deutung hinauszugehen. Gerade er denkt Vs. 18 nur an die Kreuzigung des Petrus und wird ganz natürlich an die Stelle erinnert, an der er schon einmal daran gedacht hat. Aus unserer Phantasie hier auch noch etwas von der „Hilflosigkeit“ des Greisenalters des Petrus hineinzutragen, über welche wir Mitteilungen unseres Evangelisten nicht haben, ist ganz willkürlich und nur erklärlich aus eigenen Tendenzen, die wir mit dem Buchstaben des Evangeliums verfolgen, wie das freilich Zahn beständig (und in unserem Fall Einleitung II, 490) tut. Der geringe Respekt, der vielfach unter den Auslegern der Vs. 19 vom Evangelisten selbst gegebenen Deutung des Jesuswortes Vs. 18 erwiesen worden ist, wird sich alsbald wiederholen; denn bei der vom Evangelisten Vs. 23 gegebenen Deutung des Jesuswortes Vs. 22 haben sich die Ausleger nicht anders verhalten. Formell ist Vs. 19 im Grundriß dieses ganzen Schlußabschnitts die Parallele zu Vs. 23—25. Es ist die erläuternde Glosse, mit der der Evangelist beidemal für seinen Zweck den ruhigen Strom seines Berichts, die Vorführung der ihn hier interessierenden Ausblicke Jesu in die Zukunft, unterbricht.

Schon Matth. 16, 24—28, also in der Synopse, wird Petrus mit Johannes als Gruppenführer kontrastiert und für die Petrusgruppe auf die Uebernahme des Kreuzes, für die Johannesgruppe auf das Erleben der Parusie hingewiesen. Der synoptische Anknüpfungspunkt für die Frage des Petrus Vs. 20 liegt dagegen in seiner lohnsüchtigen Frage in Hinsicht auf seine Apostelzukunft Matth. 19, 27. Zur richtigen Auffassung der ganzen Stelle Vs. 20—23 muß man vor allem darnach trachten, die Frage zu beachten, wo der Verfasser hinaus will, was für einen Zweck er verfolgt. Dazu wird nicht zu gelangen sein, bevor man nicht über Vs. 23 als den augenscheinlich mysteriösesten und dunkelsten Kern dieser ganzen Stelle ins Reine gekommen ist, insbesondere über die Beschaffenheit des hier vom Erzähler unter ἐξήλθεν seinen Lesern zu ihrer Orientierung mitgeteilten Vorgangs. Ist freilich Vs. 23 einmal mit Hilfe einer methodischen zunächst auf den Text des Evangeliums und dessen eigenen Zusammenhang blickenden Auslegung verstanden und zugleich erkannt, daß es dem Verfasser dieser Schlußaneddote um nichts anderes zu tun ist, als um die seinem Lieblingsjünger zu ver-

schaffende Legitimierung als Evangelisten aus dem Munde Jesu selbst, so erkennt man bald, daß man nicht leicht hier auf einen gründlicher und hoffnungsloser irreführenden Pfad für das Verständnis geraten konnte, als es der unter den Auslegern althergebrachte, selbst noch von Jülicher (Einleitung 3. Aufl. S. 328) eingehaltene ist, auf welchem Vs. 23 ohne weiteres aus der ephesinischen Johannessage erklärt und mithin für die Auslegung des 4. Evangeliums die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels Johannes als eine vorauszusetzende Tatsache gilt. Während doch erst, wenn man sich dieses Vorurteils entledigt, hier mit Vs. 23 und überhaupt mit der ganzen Erzählung ins Reine zu kommen ist. Mit einer Benützung der Sage von dem nichtsterbenden Johannes von Ephesus muß man die Grundabsicht des Verfassers von Grund aus verfehlen. Kann denn jene ephesinische Sage nicht ebenso gut aus Joh. 21, 23 überhaupt erst hervorgegangen sein? Ganz abgesehen davon, daß ein solches Hilfsmittel bei einer richtigen Einsicht in das Selbstzeugnis sowieso sich als überflüssig erweist. Eine unmittelbare Beziehung der Stelle zu dem Rätsel des Namens des Idealjüngers liegt ja gar nicht vor, da ja die Stelle ganz anderswo hinzielt, nämlich auf die Sicherung der Autorität des vorliegenden Evangeliums. Das war für seinen Verfasser natürlich eine viel wesentlichere Frage, als die einfache des Namens, für welche an und für sich auch für ihn es keinen Rat gab. Die Gestalt des Idealjüngers ist weit mehr „eine ganz freie Konstruktion“ — was eben noch Jülicher a. a. O. bestreitet —, als daß sie mit dem wirklichen Johannes überhaupt noch etwas wesentliches zu tun hätte.

Wie sind nun die Vs. 22 Jesus in den Mund gelegten Worte zu verstehen? Das scheint, da wir sie nur aus dem Evangelisten kennen, und dieser uns seine Meinung darüber gleich Vs. 23 abgibt, gar nicht so leicht fraglich werden zu können. Nur vergißt, wer das meint, das Selbstbewußtsein der Ausleger, welche sich schon Vs. 19 nicht bedacht haben, die Meinung des Evangelisten über ein von ihm zitiertes Jesuswort bei Seite zu schieben, und so auch beim Jesuswort Vs. 22 sich nicht bedenken werden, darüber sich ihre eigenen Gedanken zu machen und diese mehr wert zu halten als die des Evangelisten. So meint Godet (Commentaire 1864 II, S. 689): „Diesem großen Fischzug des Evangeliums in der Heidenwelt, welchem im Anfang Petrus vorgestanden hat, hat Johannes bis zum Ende des 1. Jahrhunderts beigewohnt, als Typus der ganzen Geschichte der Kirche, und — hier beginnt das Mysterium — vielleicht ist er damit in einer unverkennbaren Art bis zum Schluß des gegenwärtigen Weltalters, bis das Schiff am Ufer der Ewigkeit landet, verbunden.“ An dieser Auslegung ist nur die Meinung absurd, daß Jesus seinen Jüngern solche Charaden aufgegeben hat, von denen auch Godet selbst nicht annimmt, daß sie sie verstanden haben. Im übrigen würde sich jene von Godet geahnte Art einer ewigen Verbindung des Evangelisten mit der Kirchengeschichte einfach

genug ergeben bei einer weniger willkürlichen Auffassung des μένειν. Sie liegt eben im 4. Evangelium, und gemeint ist das Bleiben des Evangelisten als Zeugen Jesu während seiner Abwesenheit. Für meine Auslegung handelt es sich eben darum, den Text zu verstehen, aber nicht den dahinterliegenden Vorgang. Erweist sich der geschilderte Vorgang als unverständlich, so ist mir das gleichgültig, und ich kann nur durch den Nachweis widerlegt werden, daß meine Auslegung Kap. 21 unverständlich mache, nicht aber durch einen Nachweis, daß Petrus einen solchen Ausspruch, so wie ich ihn verstehe, nicht getan haben könne. Ich lege meinen Text aus nicht für Petrus, sondern für mich. Um mir das zu verwehren, wäre doch zu beweisen, daß Petrus jemals gleich mir mit meinem Text befaßt war. Daß ich einen angeblich an Petrus gerichteten Ausspruch durch meine Auslegung für diesen unverständlich gemacht habe, ist natürlich noch kein entscheidender Einwand gegen diese Auslegung.

Die Zurechtweisung, die in den Worten Jesu Vs. 22 liegt, bezieht sich lediglich auf ein unbefugtes Sichkümmern des Petrus um andere, da wo er genug an dem hat, was ihn selbst angeht. Gemeint ist demnach, daß Petrus, statt sich um Johannes Ende zu kümmern, sich an das zu halten hat, was Jesus über ihn bestimmt hat und was ihm durch einfache Wiederholung des „Folge mir nach!“ in Erinnerung gebracht wird. Was im Text vorliegt, ist allein ein Sichbefassen des Petrus mit einer Aeußerung, die ihn nichts angeht, und nur dieses wird ihm auch verwiesen. Desungeachtet hat sich unter den Auslegern mit seltener Uebereinstimmung die Annahme verbreitet, im ἐὰν θέλω und in der mit diesen Worten dem Satze gegebenen konditionalen Form stecke die Lösung des Rätsels der hier Jesu in den Mund gelegten Worte. Das meinen nicht nur Apologeten wie Meyer und sein Bearbeiter B. Weiß zu Meyers Kommentar S. 632 der 8. Aufl., Th. Zahn, Einleitung 2. Aufl. II, 494 unten, sondern auch kritische Ausleger wie Strauß, Leben Jesu II, 354, 4. Aufl. (Stuttgart 1840) und für das Volk, Leipzig 1864, S. 611 wenigstens eventuell, Hilgenfeld Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1868, S. 448 und Holtzmann Handkommentar IV, 205. Selbst Luther legt für das Verständnis der Stelle das Hauptgewicht auf die hypothetische Form der Jesusworte (Erlanger Ausgabe, Bd. X, 245 der 2. Auflage 1868). Jesus habe uns das Forschen nach Leben oder Gestorbensein des Johannes verwehren wollen: „Er (der Evangelist) läßt es also hangen im Zweifel. Wenn Christus schon gesagt, hätte: ich will, daß er bleibe, bis ich komme, mocht dennoch verstanden werden, er muß am jüngsten Tage sterben; da er aber sagt: so ich will, daß er bleibe, ist noch viel finsterer, daß er nicht schlechthin sagt, ob er will oder nicht will.“ Soweit nun diese Auslegung, weil sie auf der theologischen Voraussetzung beruht, daß sie in den Evangelien es unmittelbar mit Worten Jesu zu tun hat, Jesus selbst ins Spiel mit hereinzieht, hat sie sich schon weit öfter ihre arge

Anstößigkeit vorhalten lassen müssen, als den Vorwurf sich zugezogen, daß sie ihren Text nur auf Jesu Kosten rette. Die stattlichen Knoten, welche der vorliegende Text unter Voraussetzung kirchlicher Auslegung seinen Lesern bietet, sind entweder, daß Jesus dem Johannes am Leben zu bleiben verheißen hat, bis zum jüngsten Gericht, und dieser Johannes ist schon längst gestorben, — oder daß dem Johannes verheißen worden ist bis zur Wiederkehr Jesu am Leben zu bleiben, und diese Wiederkehr steht, obwohl Johannes längst nicht mehr am Leben ist, noch immer aus. Auf jeden Fall gilt es einen so zu deutenden Ausspruch Jesu zu beseitigen. Das geschieht bei Luther (und Zahn) durch die Behauptung, der Ausspruch Jesu sei undeutbar und wolle dies sein — bei den andern, die dem Problem mehr ein „historisches Aussehen geben, durch die Behauptung, Jesus lehne durch die bewußte Zweideutigkeit seiner Worte ab, zu sagen, was er nicht sagen konnte. Allein in Wahrheit besitzt die fatale Fassung jener Worte weder die ihnen angedeutete Undeutbarkeit, noch die ebenso angedichtete Zweideutigkeit. Denn der Begriff, der in Vs. 22 den Ton hat, auf den alles ankommt, ist nicht ἐν θέλω sondern μένει. Unter dem Bleiben des Lieblingsjünger bis zur Parusie ist nicht dessen Lebensdauer, sondern sein Bleiben in und mit diesem Evangelium zu verstehen. Natürlich ist es nicht Zufall, daß wir den Ausspruch Jesu nicht in der Form der kategorischen Erklärung, Johannes solle bleiben, bis er (Jesus) komme, vor uns haben. Aber warum das der Fall ist, ist nur unter Begrenzung der Frage auf das Evangelium zu beantworten, beantwortet sich aber bei dieser Begrenzung nun auch von selbst. Denn in der Tat hat das Wort Jesu im Evangelium nur die Form, die es in diesem allein haben konnte. Im Evangelium tritt es als Zurückweisung des Petrus auf, was schon für sich die Form einer an Johannes direkt ergehenden Willenserklärung Jesu ausschloß. Andererseits kam auf eine solche Willenserklärung Jesu in dieser Erzählung alles an. Das brachte die ganze kunstvolle Anlage ihrer Parallelisierung der zwei Hauptapostel mit sich. Ihr durch das Evangelium selbst herbeigeführtes Thema ist die feierliche Einsetzung der beiden Hauptapostel in ihre ihnen nach dem Hingang des Erlösers zufallenden und sie auszeichnenden Aemter. Diese Einsetzung findet bei beiden mit einer Willenserklärung Jesu statt, die einen doppelten Inhalt hat, insofern sie sich bei beiden nicht nur auf ihre Aufgaben, sondern auch auf ihr Lebensende bezieht. Für Petrus heißt es in Hinsicht auf die Aufgabe βόσκει in bezug auf das Lebensende ἀκολούθει μοι Vs. 19—21, für Johannes μένει ἕως ἔρχομαι Vs. 22, was sich aber sofort auch durch die dieser Anweisung vom Evangelisten gegebenen Deutung Vs. 23—25 gleichfalls in zwei Stücke zerlegt a) in Hinsicht auf das Amt in: Zeuge und schreibe! b) in Hinsicht auf das Lebensende: Bleibe bis ich komme! Nun fallen innerhalb dieses Parallelismus, sobald er erkannt ist, und er ergibt sich vor allem aus dem Gesamtzusammenhang des ganzen Ka-



pitels — sofort auch die Differenzen, welche hier in der Darstellung der beiden Glieder der Parallele stattfinden:

1. nur im Falle des Johannes erhält die Willenserklärung Jesu einen besonderen Ausdruck mit  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  und zugleich eine hypothetische Form;

2. nur im Falle des Petrus liegt die Zweigliedrigkeit der Erklärung Jesu unmittelbar vor. Im Falle des Johannes ist sie auf jeden Fall versteckter.

Diese Differenzen finden nun aber in der Tat sämtlich in und aus der Anlage der vorliegenden Erzählung ihre zureichende Erklärung. Das  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  in dem Falle des Johannes ist nämlich nichts anderes als der Ersatz für den Imperativ im Falle des Petrus, und die Notwendigkeit dieses Ersatzes ist einfach durch den Umstand herbeigeführt, daß der Gesamtanlage der Erzählung gemäß nur die für Petrus bestimmte Willenserklärung sich an diesen direkt richtet. Zugleich aber erklärt sich nun auch das diesem  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  vorgesetzte  $\epsilon\acute{\zeta}\nu$ . Auch dieses ist lediglich durch den Umstand herbeigeführt, daß die für Johannes bestimmten Jesusworte nicht als direkte Anrede an Johannes auftreten, sondern in der Form einer Zurechtweisung des Petrus.

#### 5. Die Legitimation. Vs. 23—25.

Formell ist Vs. 23 samt den eng dazu gehörenden zwei folgenden im Gesamtorganismus dieses Schlußabschnittes Vs. 15—23 ein Gegenstück zu Vs. 19. Es ist das zweitemal, daß der Verfasser den Vs. 15 begonnenen Bericht mit einer eigenen Explikation unterbricht und zwar wiederum mit einem Hinweis auf einen Vorgang, der vom Standpunkt des Vs. 15 aufgenommenen Moments der Zukunft angehört und als solcher zwischen diesem Moment und der Gegenwart des Erzählers liegt. Die unzweifelhaft großen Rätsel der Deutung, die das Jesuswort Vs. 22 in der Stelle Vs. 23—25 erhält, sobald man als oberstes Gesetz einer methodischen Interpretation die Regel anerkennt, eine Stelle von der Art aus ihrem Wortlaut und dem Zusammenhang in dem dieser Wortlaut überliefert vorliegt, zu erklären. Dann darf man aber nicht, wie das den Auslegern hier durchweg beliebt, für das Verständnis der wesentlichsten Mitteilung, die hier der Verfasser seinem Leser macht, nämlich für das  $\epsilon\acute{\xi}\eta\lambda\theta\epsilon\nu\text{-}\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\nu\eta\sigma\kappa\epsilon\nu$ , aus der vermeintlich sonst bestehenden Kunde vom ephesinischen Johannes eine Notwendigkeit konstruieren, als wolle der Verfasser nun die letzte Hülle vom Namen des Lieblingsjüngers heben. Vielmehr ist der ursprüngliche und einzige Sinn von Vs. 25 der: Der Verfasser geht dazu über, im Sinne seiner Nebeneinanderstellung des Lieblingsjüngers und des Petrus aus dem Jesusworte Vs. 22 nachzuweisen, daß auch jener beim Abschiede von Jesus nicht minder bedacht worden ist als Petrus und zwar indem ihm ein bis zur Wiederkehr Christi währendes Leben als Zeuge in den von ihm zu schreibenden Evangelien in Aussicht gestellt worden ist.

Bei dieser Parallele übersieht der Verfasser, d. h. der wirkliche Zeichner des Evangeliums sehr begreiflicherweise seinen eigenen Anteil daran, nämlich was er, als Erfinder des Evangeliums (und nur er) dazu getan hat, um sie zu verwirklichen. Beide Male, Vs. 18. 19 und Vs. 22. 23 läßt er Jesus mit seinem Worte in die Zukunft blicken; daß aber beim Lieblingsjünger dieses Wort nur durch ihn, den Verfasser, zur Wirklichkeit wird, indem er das vorliegende Evangelium aufzeichnet, darüber geht er natürlich hinweg. Das ist was kaum Jemand verkennen kann, der meine Grundanschauung vom Evangelium teilt, daß es die Erfindung seines Verfassers ist. Wer anderer Meinung ist, der erkläre von seiner Anschauung aus das Evangelium und insbesondere das 21. Kapitel besser.

Es ist eben kein Zufall, daß die hier vom Verfasser mit ἐξῆλθεν bezeichnete Tatsache sonst so spurlos ist und der Verfasser selbst es vermieden hat, dieses Mal direkt von einem Hinweisen Jesu auf diese Tatsache zu reden. Der Verfasser beschränkt sich dieses Mal darauf, aus einer von ihm erfundenen Tatsache auf den Sinn, den Jesus mit dem von ihm gesprochenen Worte verbunden hätte, zu schließen, was in der Tat schon kühn genug war, auch ohne, daß er die weitere Kühnheit hinzugefügt hätte, Jesus selbst ausdrücklich auf jene Tatsache hinweisen zu lassen. So ist denn beim Vergleich von Vs. 23 mit Vs. 19 das besonders Interessante schließlich nicht, daß Jesus beim Ausspruch Vs. 23 keine Tatsache im späteren Leben des „Jüngers“ gehabt hatte, auf die er hinweisen konnte, wie beim Parallelworte an Petrus Vs. 18 f., wohl aber, daß der Verfasser solche Tatsache nicht hatte, und wenn diese Tatsache für ihn keine andere sein sollte als die Abfassung des Evangeliums durch den hier „ungenannten“ Jünger, allerdings hier ohne Erfindungen nicht wohl auskommen konnte. Jedenfalls war er in einer schwierigen Lage, wenn das, was er hier aus dem Wort Jesu Vs. 22 seinem Leser beizubringen die Absicht hatte, nichts anderes war als gerade die Abfassung des vorliegenden Evangeliums durch den „Jünger“, ja die ausdrückliche Einsetzung des Jüngers zu diesem Werke durch Jesus. Richtete sich aber hierauf die Absicht des Verfassers an dieser Stelle, so verliert die rätselhaft mysteriöse Haltung von Vs. 23 alles Auffallende. Ja es bleibt, wie es scheint, nur anzuerkennen übrig, wie einfach sich der Verfasser des Evangeliums der hier übernommenen Aufgabe unterzogen hat. Die Absicht, die hiemit dem Verfasser für seine Verwendung des Jesuswortes Vs. 22 untergelegt würde, wäre keine andere als das von ihm dem „Jünger“ beigelegte Evangelium unter den Schutz Jesu selbst und seiner Autorität zu stellen, es als ein Werk hinzustellen, das Jesus selbst veranlaßt habe, nicht anders noch weniger als das „Hirtenamt“ des Petrus. Das ist aber eine Absicht, die hier am Schluß des Evangeliums ausgeführt zu finden doch wohl niemand sich wundern kann. Vielmehr muß man sagen, daß diese Absicht die natürlichste ist und daß man daher nur erwarten

konnte, ihr an dieser Stelle des Evangeliums, nämlich an seinem Schlusse, zu begegnen. Denn was konnte der Verfasser für dieses sein Werk, für die Schilderung der Laufbahn, zu der er es als höchstes Zeugnis von der Geschichte Jesu bestimmte, noch mehr und höheres tun, als unter Jesu Schutz es stellen, es als ein Erzeugnis von Jesu eigenem Auftrag hinstellen? Daß er in seinem Evangelistenamte der Bevollmächtigte Jesu und nichts Geringeres ist, das erfüllt den Endzweck seiner Mitteilungen so vollkommen, daß daneben die Andeutung seines Namens als etwas für ihn relativ gleichgültiges auch hier am Ende in demselben Halbdunkel bleiben kann, in dem er ihn bis jetzt im Evangelium überhaupt gelassen hat. Das Evangelium enthüllt an seinem Schlusse wohl seine Ansprüche vollständig — nämlich mit dem richtig ausgelegten Vs. 23 —, nicht aber das Geheimnis, mittelst dessen es diese Ansprüche verfolgt. Dieses Geheimnis lebt hier noch ein letztes Mal auf in der absichtlichen Aposiopese von Vs. 23 und dem Wortspiel des μένειν mit seinem Doppelsinn, das ganz genau gleich angelegt ist, wie das Wortspiel mit ἀπολουθεῖν Vs. 19—22. Der Evangelist läßt Jesus die Volksrede Vs. 23 in einer ganz analogen Weise berichtigen und zurückweisen, wie diese vorlaute Frage des Petrus Vs. 21. Diesem wird Vs. 22 durch einfache Wiederaufnahme des Befehls Vs. 19 mit „Folge mir nach!“ zu verstehen gegeben: „Was geht dich seine Nachfolge an? Sieh nur zu, daß du mir in dem dir geheißenen Sinne folgst! Desgleichen dann also die Wiederaufnahme der Volksrede: „Vom Nichtsterben an das ihr denkt, habe ich nichts gesagt. Ich sprach vom Bleiben“<sup>1)</sup>. Welches Bleiben nun ganz ebenso der Deutung des Lesers überlassen wird, wie das Folgen bei der Wiederaufnahme des Begriffs Vs. 22. So schließt das 4. Evangelium mit zwei ganz parallel behandelten Orakeln über die beiden Hauptapostel, deren Sinn nur mysteriös angedeutet wird. Warum dann freilich der Evangelist den streng durchgeführten Parallelismus zugunsten des andern Apostels aufhebt, ist bald verstanden, wenn man überhaupt die Behandlung der Verfasserfigur in seinem Werke bedenkt.

Dieser entscheidende Parallelismus wird jedoch erst vollkommen durch die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schlußverse Vs. 24. 25 mit Vs. 23. Erst ihre Heranziehung macht den Parallelismus vollkommen übersehbar und durchsichtig. Die Streichung von Vs. 25 als eines nachträglichen Zusatzes in Tischendorfs Editio VIII critica Major des Neuen Testaments ist nur eine der Leichtfertigkeiten, zu denen sich Tischendorf durch seinen Kultus für den Sinaiticus hat verführen

<sup>1)</sup> Aus der alten Lebensbeschreibung eines oberägyptischen Mönchsheiligen, des 451 verstorbenen Abtes Schnudi wird bekannt, daß ein ganz ähnliches Wort Jesu auch über Petrus kursierte: „Wahrlich dein Auge wird in Ewigkeit nie geschlossen werden für das Licht dieser Welt.“ (Siehe L. E. Iselin in v. Gebhardts und Harnacks Texten und Untersuchungen III, 1 b S. 26). Es hätte Interesse, Iselins Vermutung, daß das Wort aus dem alten Petrusevangelium stamme, verifizieren zu können.

lassen. Sie behauptet sich aber leider noch in der O. von Gebhardt'schen Stereotypausgabe des Neuen Testaments, Leipzig 1881, S. 210 des griechisch-deutschen Textes. Allein Tregelles bestreitet die Behauptung, es sei im Kodex Sinaiticus Vs. 25 von einer anderen Hand als das Vorhergehende geschrieben. (Siehe Abbot The authorship of the fourth Gospel p. 93). In Wahrheit ist die Zusätzlichkeit von Vs. 25 weder textkritisch noch sonst zu begründen. Harnack „schweigt“ über Vs. 25 gar nicht so vollkommen, wie er (Gesch. der altchristl. Lit. II, 680 u. 1) meint, da er der Versuchung nicht widersteht, aus Konsequenz seiner Verwerfung auch schon des Vs. 24 nun auch Vs. 25 zu streichen. Das „Schweigen“ Harnacks findet statt, weil Harnack außer dem Hinweis auf Tischendorf nicht das Geringste über Vs. 25 zu sagen findet, was ihm dienen könnte, die Streichung von Vs. 24 zu erleichtern. Ich glaube kaum, daß es noch einen urteilsfähigen Kritiker des neutestamentlichen Textes gibt, der um des bloßen Widerspruchs des ganz allein stehenden Sinaiticus willen noch ernstlich von einer Unsicherheit der Ueberlieferung bei Vs. 25 reden möchte. Auf's entschiedenste hat schon de Wette, Einleitung ins Neue Testament, § 112, gegen jede Anzweiflung des ursprünglichen Zusammenhangs dieser Verse mit dem 21. Kapitel protestiert, wenn es auch falsch war, die Frage der „Echtheit“ des ganzen Kapitels an diese beiden Verse zu hängen. Gewiß ist aber, daß freilich jede Herauslösung dieser beiden Schlußverse 24, 25 aus dem 21. Kapitel auch nur durch Alinea absolut grundlos ist. Vielmehr ist ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ein besonders enger und macht erst das Verständnis dieser Verse möglich, wie denn auch Hilgenfeld (Zeitschr. 1868 S. 449 ff.) sowohl die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs dieser zwei Verse mit Kap. 21 als auch dessen Echtheit entschieden und eingehend verteidigt. Und auch schon Weitzel (a. a. O. S. 627 ff.) hat die Stelle richtig erfaßt: „Der Evangelist tritt zuletzt noch offen in seiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervor“ und sagt klar, dieser Jünger sei „nicht nur der Gewährsmann, der Zeuge für den ganzen Inhalt dieser Evangelienschrift (ὁ μαρτυρῶν ταῦτα), sondern auch der Schriftsteller (ὁ γράψας ταῦτα)“.

Einstweilen sehr paradox, doch vielleicht damit auf einem viel aussichtsreicheren Wege zur Lösung des Problems des 4. Evangeliums begriffen, als ihm E. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1904, Nr. 4, Sp. 101/106 f.) zugesteht, geht J. Haußleiter (Zwei apostolische Zeugen für das Joh.-Evangelium, 1904 S. 1) von Vs. 24 und dem darin hervortretenden Begriff des „Zeugen“ aus, um noch fruchtbare Erkenntnisse zur Entscheidung der Frage nach dem Ursprung und Urheber des Evangeliums zu gewinnen. Nur ist Haußleiter alle Aussicht zur Erreichung seines Zieles durch Erreichung seines theologischen Apologetenstandpunktes bei der Behandlung des ganzen Problems verlegt. Auf diesem Standpunkt gelangt dann Haußleiter zum Resultat, daß die „Zeugen des



Joh.-Evangeliums“ nach 21, 2 „die Apostel Andreas und Philippus sind“ (S. 58). Nach Haußleiter „johannisirt“ der Verfasser des 21. Kapitels wohl, doch ohne Johannes zu sein (S. 40). Aber diese sich dem Bewußtsein des Apostels Johannes im 4. Evangelium substituierenden Verfasser sind doch zwei Amtsgenossen, nämlich die Apostel Andreas und Philippus (S. 41 ff.). — Der Plural in *οἶδαμεν* darf uns nicht irreführen. Die Lösung dieses Rätsels mit dem Gebrauch des schriftstellerischen Plurals im I. Joh.-Brief sollte nichts zu wünschen übrig lassen, selbst wenn man dabei beharrte, im gemeinschaftlichen Verfasser des Briefes und des Evangeliums den Apostel Johannes in Person zu sehen. (Ueber den Gebrauch im I. Joh.-Brief vgl. K. Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus, Halle 1900, S. 30). Mit diesem seinem „Wir wissen“ spricht der Verfasser nur den Glauben aus, mit dem er den Leser seiner Schrift zu entlassen wünscht. Es ist das Glaubensbekenntnis, in dem er sich und den Leser, den er durch seine Schrift gewonnen hat, eins weiß. Als Zeugnis eines Fremden an Fremde, könnte es nur das Evangelium verdächtigen. (Darin hat Köstlin Theol. Jahrb. 1851, S. 205 vollkommen recht).

Aus dem Schlußvers 25 folgerte schon gegen das Schriftprinzip Wiclifs der Franziskaner W. Woodford in seiner gegen diesen um 1400 geschriebenen Streitschrift, daß viele Ueberlieferungen anzunehmen seien, wenn sie sich auch nicht klar aus der hl. Schrift ableiten ließen (s. Lechler, Joh. v. Wiclif II, 52). — Augustin (in Johann. Evgl. tract. 124, 8. opp. III, 2474 BC) zum Schlusse eilend hält sich bei Vs. 24. 25 nur auf, um zu konstatieren, daß Vs. 25 wie auch sonst in der Schrift das Beispiel einer rhetorischen Hyperbel vorliegt. — Den Lesern, welche diesen Vers, mit Vs. 24 oder dem ganzen Kapitel für unecht erklärt haben, ist die Hyperbel anstößig gewesen. Allein schon Hugo Grotius, obwohl ältester Gegner des 21. Kapitels, hat auf 12, 19 als Analogie hingewiesen. — Herder nannte die Stelle „die mächtigste Hyperbel, die je ein Buch schließen kann.“ (a. a. O. XI, 370). — Gerade der Wechsel des Numerus *οἶδαμεν* Vs. 24 auf *οἶμαι* kann nicht schlicht genug als unwillkürlich aufgefaßt werden. — Wenn Kap. 21 echt ist, so werden 24. 25 durch jede Abtrennung vom Vorhergehenden vollkommen unverständlich. Denn ein Selbstzeugnis des Evangelisten für sich ließe sich nicht auffassen, ohne ihm ein unbegreifliches Vergessen seines eigenen Grundsatzes 5, 31 zuzutrauen. Der wahre Sinn dieses Schlusses wird erfaßt, wenn man bedenkt, daß der Jünger, auf den Jesus mit dem Wort Vs. 22 zielte, der Schreiber des vorliegenden Evangeliums ist. Dank dieser Schreibereigenschaft bleibt der Lieblingsjünger bestehen in diesem von ihm aufgeschriebenen Evangelium, weil dieses Evangelium eben wertvoll ist durch das Zeugnis von Jesus, das in ihm niedergelegt ist. Kurz, Vs. 24. 25 ist nicht etwa für sich der nach Einschaltung von Vs. 1—23 wiederaufgenommene Schluß des Evangeliums bei 20, 30. 31. Sondern erst 20, 30 bis 21, 25 bildet diesen

Schluß, und 20, 30. 31 kündigt nicht erst einen bei 21, 1 beginnenden Anhang an, sondern leitet nur den Schluß des Evangeliums ein, der dann mit 21, 25 zu seinem Ende gelangt. Dieser Vs. 25 ist das höchst charakteristische Schlußwort der urchristlichen Evangelienschriftstellerei. Es entmutigt alle weiteren Versuche, und wenn auch dies nicht — vielleicht wendet jemand die Apokryphen ein —, so verschließt es ihnen doch das Gehör der Gläubigen.

## Zwölftes Kapitel.

### Das 4. Evangelium im neuen Testament.

#### 1. Petrus — Paulus.

Die bis ins 3. Jahrhundert hinauf zu verfolgenden sporadischen Versuche, das 4. Evangelium an die 2. Stelle des Kanons (nach Matthäus) in den Kanon einzureihen, sind bisweilen auf Nachwirkungen uralten Widerspruchs gegen die Anerkennung des 4. Evangeliums aufgefaßt worden. Ueber diese Einordnung des johanneischen Evangeliums nach Matthäus an die zweite Stelle überhaupt s. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 369 ff. Das älteste Beispiel liegt im *monarchianischen Prolog zu Johannes* bei P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. Leipzig 1896 S. 7, 13. Nach seiner Datierung der Prologe (gegen 230 n. Chr. in Rom) sieht Corssen S. 69 f. eine Nachwirkung der ältesten um die Anerkennung des johanneischen Evangeliums geführten Streitigkeiten, wie sie sich insbesondere nach Rom verpflanzten.

Man kann einen gewissen Parallelismus des Verhältnisses vom 1. Johannesbriefe zum Evangelium mit dem der AG. zum Lukasevangelium finden. Nicht aber, wie A. Thoma, *Die Genesis des Joh.-Evangeliums*, Berlin 1882, S. 722 ff., im 21. Kapitel des Johannes eine „Summa einer Apostelgeschichte“. Den Einfall, im 21. Kapitel einen apostelgeschichtlichen, an den Anhang des Lukasevangeliums erinnernden Abschluß des 4. Evangeliums zu sehen, streift auch Hilgenfeld, *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1868, S. 449. Man kann den ganzen Gedanken gar nicht scharf genug abweisen. Der Verfasser des lukanischen Geschichtswerks grenzt in diesem die beiden Sphären der evangelischen Geschichte und der Apostelgeschichte als Historiker scharf gegeneinander ab und hängt seinem Evangelium, dessen Stoff und Zeit er selbst persönlich vollkommen fern zu stehen sich aufs deutlichste bewußt ist (s. den Prolog des Lukasevangeliums), noch eine ausführliche AG an., hier gegen Ende wenigstens einen Versuch machend, sich persönlich mit dem Gegenstand in Verbindung zu bringen (s. seine Behandlung des Reisetagebuchs). Von etwas der Art weiß das 4. Evangelium nichts, sich vielmehr aufs Strengste auf seine Aufgabe einer Darstellung der evangelischen Geschichte zurückziehend (als Selbstdarstellung des Logos). In die

apostelgeschichtliche Sphäre tut Kap. 21 wohl einen Blick, besonders direkt 21, 19. 23 in sie eingreifend. Aber es nimmt seinen Standpunkt dabei durchaus noch in der evangelischen Geschichte ein und berührt die spätere Sphäre durchaus nur im Zusammenhang mit ein paar darauf bezüglichen prophetischen Ankündigungen Jesu, die der Schlußperiode seines Wandels auf Erden (der als Auferstandener) entnommen sind. Der dritte Evangelist hat wirklich Interesse für eine Apostelgeschichte als solche und ergänzt wirklich mit einer solchen von ihm sein Evangelium. Dieses Interesse fehlt dem 4. Evangelium gänzlich<sup>1)</sup>, das außer für Jesus und seine Zeugenwirksamkeit auf Erden nur für sich selbst Interesse hat und diesem Interesse, aber durchaus keinem apostelgeschichtlichen, insbesondere im 21. sich zuwendet. So gänzlich verschieden steht der 4. Evangelist zu den Dingen von Lukas. Eine AG. geht ihn als solche gar nichts an, die evangelische Geschichte nimmt er als ihr klassischer unmittelbarer Zeuge ganz für sich in Anspruch. Welcher Unsinn sein 21. Kapitel bei solcher Ablage seines Werks gar eine „Summa der AG.“ zu nennen! Das 4. Evangelium ist ein ganz und gar sich in Stoff und Form auf sich selbst zurückziehendes Evangelium, das nur von sich und seinem Gegenstand weiß. Gerade das ist das Werk des Lukas nicht. Als bloßes Evangelium will es nicht genommen sein und kann auch gar nicht so genommen werden.

#### A. Petrus.

Thomas gehört, wie Philippus, zu den aus dem Apostelkreise nur im 4. Evangelium noch besonders hervorgehobenen Figuren (vgl. 11, 16. 14, 5. 20, 24. 21, 2). Seine Charakteristik ist bisweilen an sich widerspruchsvoll gefunden worden (s. Winer, Realwörterbuch II, 614). In Wahrheit ist sie gar nicht vorhanden. Er ist, wie Philippus, eine Erfindung des Evangelisten und geht als solche unter der Etiketle „der Zwilling“ im Evangelium. Anders steht die Sache bei Petrus.

Wie sehr das Joh.-Evangelium den Lieblingsjünger vor Petrus bevorzugt, kann man am Gebrauch sehen, den Hieronymus davon macht, wenn er aus diesem Evangelium den Vorrang des Johannes vor Petrus beweist *adv. Jovin.* I, 26 (opp. II, 278 sq.: ed. Venet. 1767). Ist doch Hieronymus der Meinung, daß nur Petrus' höheres Alter Jesus bewogen hat, ihm und nicht Johannes den Apostelprimat zu übertragen.

Stark verkannt ist das Verhältnis des Verfassers des Evangeliums zu Petrus bei Baur, *Kanonische Evangelien* S. 320 ff., der hier das Evangelium in seine Konstruktion der Gegensätze der ältesten Kirche zieht. Auch Baur kann zwar nicht umhin, zu gestehen, daß im johannei-

<sup>1)</sup> Höchst nichtssagend, was Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift, 1869, S. 81 ff. von angeblichen Spuren des Einflusses der AG. im 4. Evangelium zusammenstellt. Gleich zu Anfang die ganz falsche Meinung, daß AG. 10, 39 die Voraussetzung Judäas als eigentlicher Schauplatz der Tätigkeit Jesu vorliege. Einiges ebenso unbedeutende S. 449 nachgebracht.

schen Evangelium sich „ein Gegensatz, ein feindliches, polemisches Verhältnis, wie wir es bei Lukas finden werden“, nirgends findet (S. 325); aber doch soll die Erhebung des Johannes über Petrus ihren „Grund“ nur haben können, „in den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit, in welche die Entstehung des Evangeliums fällt, in der hohen Autorität welche der Apostel Petrus bei einem so großen Teile der christlichen Gemeinde hatte“ (S. 325). Es mußte „die notwendige Tendenz des Evangeliums sein, sich über die schon vorhandenen Formen des christlichen Bewußtseins, welche im allgemeinen die paulinische und petrinishen waren“, zu stellen (ebenda). Und aus dieser Tendenz erklärt sich Baur S. 325 ff. auch die Charakteristik der Apostel überhaupt im 4. Evangelium.

Wie sich Baur den Sinn der Darstellung des Verhältnisses des Johannes zu Petrus im Evangelium deutete, s. Kanonische Evangelien, S. 377 ff. Woher kam aber in Wahrheit für den Evangelisten das Interesse, seinen Johannes mit Petrus auseinanderzusetzen? Ganz sicher nicht aus einem kirchenpolitischen Gegensatz. Am besten handelt von Petrus im 4. Evangelium Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 532 f., doch weiß selbst er einer antipetrinischen Tendenz des Evangeliums nicht ganz zu entgehen 560. Ueber den Johanneischen Gebrauch des Doppelnamens Simon Petrus, s. Eberhardt, Ev. Joh., Kap. 21. Leipzig 1897 S. 24 f. — Die im Evangelium zu beachtende Zurückstellung des Petrus hinter den Lieblingsjünger findet ihre vollständige Erklärung und das Bedürfnis seiner Grundfabel über sich selbst, sofern der Verfasser des Evangeliums der überragenden Autorität des Lieblingsjüngers für sein Evangelium bedarf (s. Kap. 21). Damit fällt Jülicher's Annahme (Einleitung in das Neue Testament § 31, 2 S. 326 f. 3. Aufl.), daß jene Zurückstellung ihre Erklärung aus einer „gewissen Animosität“ des Evangelisten gegen die Zwölfe finde, als eine ganz willkürliche, weil überflüssige Erfindung weg, die denn auch bei Jülicher, nur durch die Aufrechterhaltung seiner unrichtigen Annahmen über das Auseinanderfallen der „J ü n g e r“ und des „A p o s t e l“begriffs in der johanneischen Passionsgeschichte herbeigeführt erscheint. An dem Aberglauben, daß das Evangelium den Petrus herabsetzen und Johannes im allgemeinen über ihn erheben will, leidet auch besonders Späth's Nathanaelabhandlung (in Hilgenfeld's Zeitschrift 1868 S. 181 ff. 206 f.). Auch Scholten, Das Evangelium nach Johannes übersetzt von Lang, S. 382 f. gibt der Sache eine falsche Tendenz. Keineswegs. Der Verfasser des Evangeliums brauchte einen Evangelisten. Das Ansehen des Petrus stand ihm fest; es galt sich dieses Ansehens durchaus nur zugunsten seines Evangelisten zu erwehren. Die zwischen „Petrinern und Paulinern“ (Baur'scher Auffassung) streitigen Fragen treten gerade im Joh.-Evangelium nie in die geringste Beziehung zur Charakteristik der Apostel. Der Verfasser des Evangeliums trägt freilich eine neue „Form“ der Auffassung der evangelischen



Geschichte vor und bedarf für diese einer Autorität. Aber diese Form steht zu jenem Gegensatz außer Beziehung. — Daß Petrus in gewissem Sinne im Evangelium hinter Johannes zurückgesetzt wird, liegt 1, 35 ff. 13, 23 ff. 18, 15 ff. 20, 2 ff. und Kap. 21 klar vor. Aber nur das ist die Absicht des Verfassers, und nicht im mindesten hat er es an und für sich auf eine Herabsetzung des Petrus abgesehen. Ganz im Gegenteil ist die Höhe des Petrus der Fußsockel für die des Johannes. Petrus ist auch für den Verfasser des Evangeliums eine besonders ehrwürdige Gestalt; völlig fern liegt ihm namentlich, in seinem Werk alles zusammenzutragen, was die Tradition Kompromittierendes für Petrus bot. Bei seiner Herabsetzung des Petrus hält er sich auf das Strengste innerhalb seines Zwecks, einer Erhebung seines Evangelisten. Wie reich an lebensvollen Zügen ist im 4. Evangelium auch die Gestalt des Petrus, wie gänzlich entbehrt solche die des Evangelisten? Der Evangelist ist eine pure Abstraktion. Er ist daher „Zeuge“ der evangelischen Geschichte, wie sie das 4. Evangelium vorträgt, nur mit den für dieses Amt erforderlichen Attributen ausgestattet, und weiter nichts. Petrus ist die einzige lebensvolle Gestalt im Evangelium. Das kommt daher, daß der Evangelist ihn aus der Ueberlieferung hat. Kaum irgendwo hat er sie so respektiert wie hier. Interessant in dieser Beziehung seine Vergleichung mit dem Philippus des 4. Evangeliums. In der Zeichnung des Petrus im 4. Evangelium wirkt mächtig die legendarische Gestalt des Apostels, die auch in der römischen (im ganzen ihn doch verherrlichenden) Sage nachwirkte von der Beschämung seiner Scheu vor dem Märtyrertum durch Christus. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1, 18. 92. 336 ff. Ueber das Alter der Legende s. Lipsius S. 357 f.

Zur Bekanntschaft des Petrus-evangeliums auch mit dem Joh.-Evangelium vgl. Harnack in den Vorbemerkungen zu seiner Ausgabe des neu gefundenen Fragments des Petrus-evangeliums in dem Sitzungsbericht der königlich preußischen Akademie der Wissenschaft 1892, S. 896. 963 f. Ein Berührungspunkt des Joh.- und des Petrus-evangeliums ist z. B. die Annagelung der Füße.

Von der Darstellung des Verhältnisses des Evangelisten zu Petrus im Evangelium handelt v. Fr. Uechtritz, Studien eines Laien, S. 243 ff. Auch diesem Verhältnis entnimmt Uechtritz für seine Ansicht, daß der Evangelist nicht der Apostel Johannes ist, ein Argument, sofern zwischen diesem und dem Petrus nach sonstiger Tradition (der Synoptischen) zur Zeit der Passion eher ein Verhältnis der Spannung vorauszusetzen ist (wegen Matth. 20, 25) und nicht ein so freundschaftliches, wie es zwischen dem Evangelisten und Petrus zu dieser Zeit besteht (S. 243 ff.). Von dieser Argumentation abgesehen, — welche nur unter gewissen harmonistischen Voraussetzungen Beweiskraft hat — enthalten jedoch Uechtritz's Bemerkungen über die Behandlung des Petrus im Evangelium Richtiges. Es ist in der Tat keine feindselige, vielmehr eine rücksichtsvolle (S. 247 ff.) und man kann selbst die Behauptung, „daß

niemand ein größeres Interesse als Petrus dabei habe, daß dem 4. Evangelium sein geschichtlicher Wert nicht zu nichte gemacht werde“ (S. 250), gewissermaßen gutheißen. Von einer um ihrer selbst willen beabsichtigten Herabsetzung des Petrus im 4. Evangelium kann in der Tat keine Rede sein. Allein Uechtritz selbst kann eine Bevorzugung des Evangelisten vor ihm nicht verkennen und sogar nicht eine bestimmte Tendenz derselben, und eben diese erklärt er ganz richtig aus der Absicht des Verfassers, seiner Erzählung der evangelischen Geschichte Autorität zu sichern (S. 246. 252). Unter diesen Umständen haben doch auch Uechtrizens Bemühungen die Darstellung des Verhältnisses des Evangelisten zu Petrus als einfach der Wirklichkeit entsprechend zu erweisen, keinen rechten Sinn, wie sie in seiner Behandlung der Stellen 18, 10 (S. 249 f.), 18, 15 ff. (S. 252 ff.), 20, 2 (S. 255 f.) vorliegen. Scheidet man aus der Auffassung dieser Stellen bei den Kritikern des johanneischen Evangeliums, die Uechtritz bestreitet, was in der Tat darin ans Abgeschmackte grenzt, so bleibt doch auch für Uechtritz hier eine Absicht bestehen, welche verbietet, allen diesen Stellen die vollendete Harmlosigkeit und zugleich kleinliche Gleichgültigkeit zu lassen, die sie bei Uechtrizens Behandlung erhalten.

#### B. P a u l u s.

Das 4. Evangelium nimmt zum Judentum einen Standpunkt ein von einer Freiheit, wie sie in der Zeit des Urchristentums beispiellos ist und namentlich auch noch beträchtlich sogar über den von Paulus eingenommenen hinausgeht. Während in unserem Evangelium der Universalismus desselben ihm etwas ursprünglich Anhaftendes, schon in der evangelischen Geschichte sich Darstellendes ist, das sich gegen das jüdische Gesetz als Schranke gar nicht erst zu behaupten hat, ist dagegen für Paulus der Universalismus des Evangeliums, d. h. seine gleichmäßige Bestimmung für Juden und Nichtjuden erst ein Gegenstand der mühsamsten Begründung. Mit allen Künsten seiner Dialektik hat es Paulus erst zu erweisen, daß das Gesetz des Alten Testaments als solches, d. h. als Gesetz im Evangelium Jesu aufgehoben ist. Alle Erfahrungen im Kampfe für diese Auffassung des Evangeliums insbesondere gegen das Judentum haben es nicht vermocht, Paulus persönlich seinem Volke so zu entfremden, wie es beim Verfasser des 4. Evangeliums der Fall sein würde, wenn er ein geborener Jude wäre. Auch Paulus hat es schon mit dem Problem des überwiegenden Unglaubens des jüdischen Volkes gegen das Evangelium zu tun gehabt. Allein, wie wir namentlich Römer 9—11 sehen, ist ihm dabei nichts ferner geblieben als das Band, welches ihn persönlich mit den Juden als seinen Volksgenossen verband, als gelöst anzusehen oder an den Prärogativen seines Volks als des Gottesvolks irre zu werden. Diese Prärogativen bleiben vielmehr, wie

Römer 11, 1 f. zu sehen ist, nach wie vor der Gegenstand seines Stolzes, und er hält sie so wenig für verwirkt, für ein unwiederbringlich verlorenes Eigentum seines Volks, daß er an der einstigen vollen Einkehr desselben in das Messiasreich Jesu nicht zweifelt und einstweilen den Unglauben der Juden in der Gegenwart als das gottgewollte Mittel für den Glauben der Heiden und diesen ebenso als das gottgewollte Mittel für den zukünftigen Glauben der Juden ansieht. Der Unglaube der Juden aber ist für ihn nur ein Gegenstand der Trauer, niemals aber redet er von den Juden in einer so objektiven Weise, daß selbst seine eigne Zugehörigkeit zu diesem Volke zweifelhaft würde.

Als aber Paulus auf diesem, doch immer nur in einer sehr relativen Weise sich vom Judentum abwendenden Standpunkt stand, hatte er unter den Aposteln, welche gegen ihn die Rechte 'des Judentums noch vertreten zu müssen glaubten, niemand anderes als den Apostel Johannes. Denn ihn nennt er neben Petrus und Jakobus, Gal. 2, 9 unter den von ihm als Säulen der christlichen Urgemeinde bezeichneten Leitern derselben, welchen er seine persönliche Anerkennung als Heidenapostel erst abzurufen hatte und welche ihm diese zwar schließlich für seine Person nicht verweigern mochten, sich aber für die ihre auf den Judenapostolat zurückzogen.

Wie sollen wir nun erklären, daß der Apostel, der noch dem Paulus so gegenübergestanden hat, das 4. Evangelium geschrieben haben soll, welches in der Entfremdung und Emanzipation vom Judentum noch weit über Paulus hinausgeht? Zu erklären wäre es nur durch die Annahme, daß der Apostel Johannes sich in seinen Anschauungen später verändert habe, daß er eben, als er das 4. Evangelium schrieb, einen völligen Umschwung derselben hinter sich gehabt habe. Und das ist es denn, was freilich auch die Verteidiger der Apostolizität des 4. Evangeliums anzunehmen nicht umhin können. Allein es fragt sich, ob die Umstände dieser Annahme nur irgend welche Wahrscheinlichkeit lassen. Man darf nämlich nicht vergessen, daß, als der Apostel Johannes bei jener Apostelzusammenkunft, von der Paulus Gal. 2 berichtet, gegen diesen den Judenapostolat noch vertrat, er mindestens 50 Jahre alt war. Denn Paulus war damals nach eigener Angabe schon 17 Jahre Christ. Nehmen wir also auch an, daß Johannes, als er von Jesus berufen wurde, ein 20 jähriger Jüngling war, so kommen wir auf jene Schätzung seines Alters bei der jerusalemischen Zusammenkunft, die gewiß nicht zu hoch gegriffen ist. Will man nun annehmen, daß Johannes noch als alter Mann jenen Umschwung erlebt hat, der so gewaltig war, daß er ihm eine Stellung zum Judentum gab, die noch freier war als einst die des Paulus? Eine solche Annahme braucht jedenfalls niemand mitzumachen. Hier aber ist der Ort, an welchem wir die Bedeutung schätzen können, welche für die Apologeten des 4. Evangeliums die Tradition von der ephesinischen Periode des Apostels Johannes hat. Diese Tradition schafft überhaupt erst Zeit und Raum für die Veränderung, die

ihren Annahmen zufolge mit dem alten Apostel Johannes, ehe er das 4. Evangelium schrieb, vor sich gegangen sein soll. Die Zeit: denn jene Tradition läßt ja den Apostel noch bis an die Wende des 2. Jahrhunderts leben, also etwa 100 jährig werden. Den Raum: insofern die Ortsveränderung und die Versetzung des Apostels in eine neue Welt nur dazu dient, jene Veränderung annehmbar zu machen. Wollte man sich aber auch auf das Abenteuer jener rein ersonnenen Konstruktionen einlassen, so würde dort immer noch die große Mißlichkeit der traditionellen Ansicht vom 4. Evangelium zu überwinden sein, welche ihr dadurch anhaftet, daß ein so originelles Werk wie das 4. Evangelium ein Werk des hohen Alters seines Verfassers sein soll. Es erledigen sich aber für uns alle diese mit Hilfe der Tradition vom kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes mit dem vorgenommenen psychologischen Experimente schon ein für allemal durch die vorausgeschickte Kritik dieser Tradition, durch welche sich uns ergeben hat, daß der Apostel Johannes höchst wahrscheinlich niemals Palästina verlassen hat, wenigstens nie in Kleinasien gewirkt hat. Mit dieser Erkenntnis werden vollends alle Mutmaßungen über Veränderungen, welche die ursprünglichen Anschauungen des Apostels erfahren hätten, bis er imstande gewesen wäre, das 4. Evangelium zu schreiben, bodenlos. Vielmehr, sehen wir von der kleinasiatischen Periode des Apostels ab, so können wir verständigerweise nur bei der einfachen Anerkennung der Tatsache bleiben: was wir sonst, d. h. aus den Synoptikern, der Apostelgeschichte und Paulus vom Apostel Johannes erfahren, widerspricht der Persönlichkeit, die uns aus dem 4. Evangelium entgegentritt.

Ueber die angebliche Benutzung (besonders des 1. Kor.-Briefs) äußert sich Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 176 ff. 454 ff., — Joh. 12, 24 vgl. 1. Kor. 15, 36 f. ist für Holtzmann ein „schlagender Beweis“ von Abhängigkeit! (S. 454). — S. auch Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868 S. 205 und wiederum Holtzmann, Einleitung in das N. T. S. 452 f. (2. Aufl.). Dagegen P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipzig 1890 S. 75 ff. (im Zusammenhange seines Nachweises der im ganzen N. T. angeblich nachweisbaren Spuren der Einwirkung der dem 4. Evangelium zugrunde liegenden eigentümlichen Tradition der evangelischen Geschichte) behauptet, daß überhaupt in den paulinischen Briefen zahlreiche und unabweisbare Spuren davon vorliegen, daß Paulus, wenn auch nicht das 4. Evangelium selbst, so doch die darin niedergelegte Tradition der evangelischen Geschichte, und insbesondere die darin von Christus gehaltenen Reden als Reden Christi gekannt hat. Seine Ausführungen sind allgemein schwach. Sie beginnen schon mit der mühsamen Beseitigung eines Steins des Anstoßes (S. 76 f.). Ewald selbst kann nicht verkennen, daß die geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu, soweit sie auf spezifisch-johanneischem Zeugnis beruhen, fast gar keinen Nachklang in den paulinischen Briefen haben, und er vermag selbst nur ein paar dürftige und nicht einmal von ihm selbst für sicher gehaltene Beispiele (S. 77: 1 Tim. 6, 13 das Bekenntnis vor Pilatus vgl. Johannes 18, 36 f., 1. Kor. 5, 7 Bezeichnung Jesu als Passahlamm, wahrscheinlich durch Joh. 19, 33 und das eigentümliche johanneische Datum des Todestages Jesu veranlaßt, 1. Kor. 15, 7 die Vision des Jakobus wahrscheinlich aus Joh. 20, 24 ff.) zu erklären. Ewald beruhigt sich dabei, daß bei weitem die meisten paulinischen Anspielungen auf die evangelische Geschichte auf den den Synoptikern und Johannes gemeinschaftlichen Traditionselementen beruhen. Daß der Fall 1. Kor. 11, 23 ff. (Abendmahlsberichte) an Deutlichkeit eine Parallele auf seiten der angeblichen Berührungen der paulinischen Briefe mit der besonderen Tradition des 4. Evangeliums nicht hat, glaubt



Ewald sehr wohlfeil wegräumen zu können (S. 77). Um so sicherer scheint ihm aus dem Redematerial des johanneischen Evangeliums der Beweis geführt werden zu können, daß Paulus dessen Jesusreden als solche gekannt hat und sie sogar den nicht wegdenkbaren Hintergrund seines apostolischen Bewußtseins bilden (S. 79 ff.) Wie dieser Grundgedanke die einzelnen Nachweisungen von Parallelen, zwischen Paulus- und Johannesevangelium beherrscht, ganz abgesehen von allem, was sonst in diesen Nachweisungen problematisch ist, bricht besonders in der Art hervor, wie Ewald den paulinischen Universalismus aus dem Gespräch Jesu mit der Samariterin Joh. 4 ableitet (S. 83 f.) oder nicht glauben will, daß Paulus von der durch Christus erlangten Freiheit reden kann (z. B. Gal. 5, 1. 7), ohne durch die Worte Jesu selbst wie Joh. 8, 36 beeinflusst zu sein (S. 87). Ewald fühlt nicht, daß er für Paulus des Buchstabens nicht entraten mag, dessen Paulus selbst für seinen Glauben entraten zu können erklärt. Nach allen vorausgegangenen Absurditäten wundert man sich schließlich auch nicht, Paulus Bekanntschaft mit dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu (Joh. 17) beigelegt zu finden (S. 93 f.). So sehr sich übrigens Ewald auf den „Reichtum“ seiner Nachweisungen und seine Tragkraft einbildet, so zeigt er sich doch wiederholt auf manche „Abstriche“ selbst gefaßt (s. z. B. S. 76 u. 1. S. 97), so daß es nur als ein zu seiner Selbstberuhigung beliebte Renommée erscheint, wenn er schließlich doch noch bescheiden in seinen Aufstellungen gewesen zu sein meint und seine Leser für bereit hält, noch weiter als er auf seiner Bahn zu gehen (S. 97). Das Evangelium setzt ohne allen Zweifel den Paulinismus voraus, aber von Entlehnungen aus Paulinischen Briefen darin kann keine Rede sein; sie sind weder nachzuweisen noch überhaupt zu erraten.

Geradezu in Beziehung auf die Unwissenheitsfragen der Juden und Apostel erklärt Holsten, die Bedeutung des Worts  $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$  im Lehrbegriff des Paulus S. 13 f. aus der anthropologischen Grundanschauung des Evangeliums. Jesus ist hier  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , die Menschen ihm gegenüber  $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ , sinnliche Wesen. Jesu Worte sind Offenbarungen des  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , daher pneumatisch zu verstehen. In diesem Verständnis sind aber die Hörer durch ihr Wesen unfähig. Sie müssen das Pneumatische in das Gebiet der sinnlichen Anschauung herunterziehen. Das  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  wird ihnen zur  $\mu\omega\rho\alpha$  die Wahrheit zum Unsinn. An diesem Gesetz des Nichtverstehens müssen auch die Apostel vor der Auferstehung teilnehmen, nach welcher ihnen erst das  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  zuteil wird (20, 22). Daher ihre Fragen und Mißverständnisse 4, 33. 11, 12. 13. 13, 36 ff. 14, 5. 8, 22. 16, 17. Nach der Auferstehung verstehen sie aber, was ihnen vorher unbegreiflich war 16, 12. 20, 9.

Usteri (paulinischer Lehrbegriff, S. 292), A. Schumann, Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments von der Person des Erlösers biblisch dogmatisch entwickelt (Hamburg und Gotha 1852) Bd. II S. 522. 564 f. 702. Weiß, Petrinischer Lehrbegriff S. 240, betrachten die paulinische Christologie als einen Fortschritt über die johanneische hinaus. Die beiden Letztgenannten stellen den Hebräerbrief noch über beide, sodaß dieser die höchste Stufe der Entwicklung der neutestamentlichen Christologie bezeichnet. Dagegen genügen die Bemerkungen Riehms, Lehrbegriff des Hebräerbriefs I S. 407 f. — Späth in Hilgenfelds Zeitschrift 1868, S. 205 bezeichnet den Standpunkt des Evangeliums als den „des fortgeschrittenen Paulinismus“. — Das Evangelium hat wohl mit den Gesetzen des Paulinismus und des Judentums nichts mehr zu tun (so mit Recht unter anderen Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T. s § 215 I, 219 f. der 5. Auflage). — Die Voraussetzung der Lehre des Evangeliums sei „nicht bloß der Paulinismus und die Erfolge desselben, wie sie sich dann auch nirgends deutlich an dasselbe anlehnt, sondern die Voraussetzung ist bereits das Christentum, welches auf heidnischem Boden angefangen hat, freie Weltreligion zu werden, und welches auch alle gesünderen Elemente jüdischen Christentums mit sich fortgerissen hat“. (Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter S. 549). Inwiefern das Evangelium den Paulinismus voraussetzt s. bei Jülicher, Einleitung in das Neue Testament § 30, 4 b S. 315 ff. (3. Aufl., Tübingen und Leipzig 1901): Das Evangelium setzt unzweifelhaft die paulinische Theologie voraus, von der seine Theologie eine „Umformung“ (S. 315) ja eine „Vereinfachung“ ist (S. 316). Entlehnungen aus den paulinischen Briefen sind dagegen im Evangelium nicht nachzuweisen, aber auch gar nicht zu erwarten (S. 315). — Das  $\pi\lambda\rho\upsilon\omega\mu\alpha$  wird noch im Kolosserbrief nur dem erhöhten Christus bestimmt zugeschrieben (Köstlin, Lehrbegriff S. 361).

Das Kommen im Fleisch ist nicht mehr wie in den kleineren paulinischen

Briefen und im Hebräerbrief ein Mittel zur Versöhnung durch den Tod, sondern Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Herrlichkeit. (Köstlin a. a. O. S. 361). Die Offenbarung der Wahrheit und Mitteilung der göttlichen Lebensfülle fällt nun nicht mehr erst in das Leben der Gemeinde oder den erhöhten Christus (ebendas. vgl. S. 412 f.). — Fünf Punkte, in denen die johanneische Christologie über die frühere hinausgeht, stellt zusammen Schwegler, *Nachapostolisches Zeitalter II*, 291 f. — Das Joh.-Evangelium eine konsequente Idealisierung des Lebens Jesu s. Holsten: *Zum Evangelium des Paulus und Petrus* S. 206. — Wie gerade die idealisierende Auffassung der evangelischen Geschichte im 4. Evangelium dem griechischen Geschmack zusagte, s. Renan *L'église chrétienne* Paris 1879 p. 74.

Die Uebertragung des alexandrinischen Logosbegriffs auf die Person Christi im 4. Evangelium ist nichts durchaus neues und unvorbereitetes. Allerdings ist für uns der 4. Evangelist der erste christliche Schriftsteller, der Christus geradezu den Logos genannt hat. Aber schon vor ihm, und zwar wahrscheinlich ziemlich geraume Zeit vorher, war dieser Gebrauch der alexandrinischen Logoslehre eingeleitet, vor allem durch Paulus und den Verfasser des Hebräerbriefs. Wenn Paulus Christus dem psychisch-irdischen Adam gegenüber als den zweiten, pneumatischen und himmlischen Adam bezeichnet 1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 5, 12 ff., als welcher er geradezu das  $\piνεῦμα$  heißt 2 Kor. 3, 17 und daher das Abbild der leuchtenden Herrlichkeit Gottes ist, die er selbst an sich trägt 2 Kor. 3, 18. 4, 4. 6 in noch unmittelbarer Weise als der Mensch 1 Kor. 11, 3 vgl. S. 7, so ist in den Bestimmungen die Anwendung der Philonischen Lehre vom himmlischen Ur- oder Idealmenschen auf Jesus zu erkennen. Philo de opif. mundi § 6 Legis allegor. I, 12. Dieser philonische Idealmensch ist nämlich das himmlische Urbild des irdischen Adam, insofern Philo anknüpfend an die zwei Berichte von der Schöpfung des Menschen Gen. 1 u. 2 auch eine doppelte Menschenschöpfung annimmt, zunächst die des himmlischen, dann die des irdischen Menschen. Bei Philo bildet diese Lehre vom ersten himmlischen Menschen ein Stück seiner Ideenlehre. Der geschaffenen Welt geht bei ihm eine gedachte in der Gottheit voran, die Welt der Ideen aller Dinge, die Idealwelt, die er mit Plato so nennt. Die Gesamtheit dieser Ideen ist der Logos. Zunächst nun ist die Idee des Menschen, der dem irdischen, sichtbaren Menschen vorausgehende Idealmensch nur eine der göttlichen Ideen, welche als solche noch keinen Anteil an der Materie hat, in welche die Ideen erst mit der Schöpfung dringen, wobei sie erst sichtbare Form gewinnen. Doch die Idee des Menschen, des vornehmsten, höchsten Geschöpfs ist natürlich auch unter den Ideen der geschaffnen Dinge die höchste. Daher der Ur- oder Idealmensch bisweilen bei Philo sogar geradezu mit dem Logos, das heißt der Gesamtheit der Ideen zusammenfällt. Noch näher steht der johanneischen Anwendung des Logosbegriffs auf Christus die Christologie des Hebräerbriefs, von der man in der Tat sagen kann, daß sie der des 4. Evangeliums in allen Stücken vorangeht, nur daß sie Christus noch nicht geradezu den Logos nennt. Ueberdies ist der Brief unter allen Schriften des Neuen Testaments diejenige, welche überhaupt durch ihre ganze Denk-

art dem jüdischen Alexandrinismus am nächsten verwandt ist und in der Tat am meisten philosophischen Charakter hat. In eine ideale, überweltliche Sphäre erhebt auch dieser Brief die Person Christi, insbesondere in den Bestimmungen des ersten Kapitels über diese Person. Da wird Christus vorweltliches Dasein beigelegt, Anteil an der Welterschöpfung, eine ganze Reihe göttlicher Eigenschaften. Er wird mit Ausdrücken, die direkt an die des Buches der Weisheit über die göttliche Weisheit, aber auch an die philonische Logoslehre erinnern, ein Abglanz der Herrlichkeit Gottes ἀναπαύγασμα τῆς δόξης, eine Ausprägung des göttlichen Wesens χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ genannt. In der Tat steht dem Verfasser nichts im Wege, daß er Christus geradezu den Logos nennete. Daß er es nicht tut, ist noch aus einem besonderen Grunde auffallend. Auch der Hebräerbrief nämlich redet vom λόγος τοῦ θεοῦ wie von einem persönlichen Wesen. „Lebendig ist“, heißt es 4, 12. 13, „das Wort Gottes und wirksam und schneidiger als irgend ein zweischneidig Schwert, und durchdringend, bis daß es teilt Seele und Geist, sowohl Fugen als Mark, und richtend die Gedanken und Gesinnungen des Herzens. Und nicht ist ein Geschöpf verborgen vor ihm, alles ist nackt und aufgedeckt vor seinen Augen, dem wir Rechenschaft abzulegen haben“. Speziell erinnert diese Aussage über das Wort Gottes an das, was Philo an mehreren Stellen von seinem λόγος τομεύς sagt, dem einschneidenden Worte Gottes, welches vermöge seiner Schärfe durch alles dringt und alles sieht. Hier lag dem Verfasser eine Kombination des Logos mit Christus, dem Vollzieher des Gerichts, sehr nahe, wenn er überhaupt beim λόγος an den Sohn dachte. Aber eben diese Kombination unterbleibt, obwohl gleich darauf 4, 14 wieder von Christus die Rede ist. Der Verfasser des Hebräerbriefs bleibt bei der Bezeichnung des Sohnes stehen, in welcher sich ihm das Höchste, was er von Christus prädiert, konzentriert. Somit bleibt der 4. Evangelist der erste, der die Kombination des Logosbegriffs mit Christus ausdrücklich vollzieht. Aber er tut damit nur den letzten Schritt auf einer Bahn, welche schon andere vor ihm beschritten.

In seinem Leben Jesu I, 91 f. schreibt Weiß: „Ist der Verfasser durch Aussprüche Jesu und durch die Eindrücke seines Lebens zu einer Anschauung von dem ewigen göttlichen Wesen Christi gelangt, wenn auch immerhin erst durch das Licht, das von der Anschauung des erhöhten Christus auf sein irdisches Leben fiel, so ist gar kein Grund, ja keine Möglichkeit mehr vorhanden, dieselbe irgendwie aus Philo entlehnt sein zu lassen. Die Frage, ob er die Bezeichnung des ewigen Wesens Christi durch das „Wort“ im Anschluß an einen durch die alexandrinische Religionsphilosophie in Kleinasien gangbar gewordenen Sprachgebrauch gewählt, oder ob er sie unmittelbar aus dem Neuen Testament oder den palästinischen Targumen geschöpft habe, ist dann eine relativ gleichgültige und wird nach geschichtlichen Erwägungen entschieden werden müssen, die ersterer Annahme keineswegs so günstig

sind, wie man gemeinhin meint. Was der Evangelist von dem ewigen Worte lehrt, ist aber keinesfalls aus Vorstellungen geschöpft, sondern ist nur das Resultat seiner theologischen Meditation, welche den Schlüssel zur Erklärung des Höchsten und Einzigartigen, was er im Leben Jesu geschaut hatte, im Alten Testament suchte und fand“.

## 2. Der erste Johannesbrief.

Sowohl in der Darstellung als auch in den Grundanschauungen herrscht zwischen dem 1. Johannesbrief und dem 4. Evangelium die engste Verwandtschaft, und ohne durchschlagenden Grund ist die von der Tradition behauptete Identität der Herkunft beider Schriften von der neueren Theologie bestritten worden. Denn gegen die Menge und Bedeutsamkeit ihrer Berührungen kommt das Fehlen des einen oder andern Ausdrucks oder Begriffs der einen Schrift in der anderen — z. B. des Logos Joh. 1 im Briefe (doch vgl. 1, 1) oder des Antichrists 1 Joh. 2, 18 usw. im Evangelium — nicht auf, zumal wenn die verschiedene Form der verglichenen Schriften bedacht wird. Auch von den bisweilen beobachteten dogmatischen Differenzen zwischen Brief und Evangelium bestehen selbst die scheinbarsten in Wirklichkeit nicht, sofern die uns im Brief deutlich vorgetragene Vorstellung von der Sühnung durch Christi Blut 1, 7. 2, 2. 4, 10 im Evangelium mindestens anklingt 1, 29. 11, 50. 17, 19, und auch die Eschatologie beider Schriften im wesentlichen identisch ist, da die Erwartung eines künftigen Gerichts und einer Wiederkehr Christi 1 Joh. 2, 18. 28. 4, 17 ebenso wenig dem Evangelium fremd ist, vgl. 5, 28 f. 6, 39 f. 44. 12, 48. 14, 3 als dem Brief die Vorstellung eines in der Gegenwart vollzogenen Gerichts 3, 14 (vgl. mit Joh. 5, 24, wobei auch die Vergleichung von 3, 2 mit Joh. 17, 24) zeigt, was in beiden Schriften zur Vollendung der schon gegenwärtig vollbrachten Erlösung der Gotteskinder dort immer noch der Zukunft vorbehalten ist. Die Kontroverse des chronologischen Verhältnisses beider Schriften zu einander entscheidet sich besonders durch die Beobachtung, daß einzelne Stellen des Briefs nach wahrscheinlicher Auslegung das Evangelium geradezu voraussetzen, nicht nur insofern manche davon nur mit Hilfe des Evangeliums deutlich werden 1, 1—4 vgl. mit Joh. 1, 1. 14; 2, 7. 8 mit Joh. 13, 34. 15. 10. 12; 3, 23. mit Joh. 13, 34; 5, 9 mit Joh. 5, 32. 10, 25, während das Umgekehrte kaum einmal geschieht Joh. 19, 32 vgl. mit Brief 5, 6, sondern auch insofern andere selbst direkt auf das Evangelium zurückzuweisen scheinen 1, 3. 4, wohl auch 2, 13. 14.

Unter den drei Johannesbriefen, die so verschieden sie in mancher Hinsicht sind, auf jeden Fall zusammengehören, tritt in jeder Hinsicht der 1. hervor, schon durch seine bedeutend größere Länge. Indem wir aber ihn noch herausheben und uns der Besprechung seines Verhältnisses zum 4. Evangelium zuwenden, machen wir mit der Frage



den Anfang, die nach der Natur der Sache im Vordergrund jeder Erklärung der Joh.-Briefe steht. Denn diese Briefe sind für sich genommen so beschaffen, daß wir, hätten wir zu ihrem Verständnis den Rückhalt des 4. Evangeliums nicht, gar nicht wüßten wie wir ihnen beikommen, was wir mit ihnen machen, wohin wir sie historisch setzen sollten. Die Joh.-Briefe sind Gebilde, die für uns gar keine Wurzeln außerhalb des 4. Evangeliums haben. Es ist z. B. schon sinnlose Spielerei, wenn man den Cajus des dritten Briefes mit Hilfe der Korintherbriefe zu identifizieren denkt. Bei den beiden kleinen Briefen würde sich am Ende schon durch ihre außerordentliche Kürze — neben dem Judasbrief sind es die kleinsten Stücke des Neuen Testaments — einfach erklären, daß sie rein für sich und ohne jeden außerhalb ihrer selbst gegebenen Anhalt für ihre Interpretation vollständig rätselhaft bleiben müßten. Aber beim 1. Joh.-Brief ist das nicht minder der Fall. Und zwar hängt dies bei ihm vor allem an seiner höchst eigentümlichen, seltsamen Form. Das Seltsame daran ist die gänzliche Abwesenheit der Briefform, oder wenigstens der gewöhnlichen Briefform, womit dieses Stück im Neuen Testament einzig in seiner Art ist. Bei den beiden kleinen Briefen fehlt diese Form nicht, wenn man auch, so wie die Dinge liegen, für das Verständnis der Briefe so gut wie gar nichts daraus gewinnt. Auch der Fall des Hebräerbriefes, der oft mit dem des Joh.-Briefes verglichen worden ist, ist sehr verschieden. Denn freilich fehlt auch diesem Briefe der übliche Anfang, aber doch nicht der Schluß, und im Briefe selbst werden doch bisweilen, so stark er auch den Charakter einer Abhandlung durchgängig behauptet, die individuellen Erfahrungen und Verhältnisse seiner unbekannten Adressaten erkennbar, so daß schließlich an der Briefnatur des Hebräerbriefes doch kein Zweifel sein kann. Aber beim 1. Joh.-Brief muß diese Briefnatur geradezu geleugnet werden. Nicht nur, daß sich der Schreiber weder am Anfang noch am Schluß im geringsten kenntlich macht, niemals während des ganzen Verlaufs des Briefes wendet er sich an seine Leser in einer Weise, die das geringste individuelle Gepräge hätte. Freilich redet der Schreiber stets eine Mehrheit an, in der zweiten Person des Plurals. Aber wie steht es mit dieser Mehrheit? Ist es die zufällige verbundener Individuen, ist es eine Gemeinde, oder eine Mehrheit von Gemeinden, oder am Ende die Gesamtheit der gläubigen Christen? Das läßt sich aus dem Briefe nicht entscheiden. Höchstens, daß die Schlußworte des Briefes uns an heidnische Christen denken lassen, und mithin jüdische Christen aus dem Kreis der Adressaten des 1. Joh.-Briefes ausgeschlossen wären. Diese Worte lauten ganz kurz 5, 21: „Kinder, hütet euch vor den Götzen“, und so bricht der Brief ab. Allein diese Worte sind selbst an dieser Stelle in ihrer Kürze so rätselhaft, und durch das Vorhergehende so wenig vorbereitet, daß am Ende Zweifel darüber entstehen kann, ob sie wirklich in ihrem eigentlichen Sinne und in keinem übertragenen gemeint sind. Jeden-

falls aber sind diese so wenig aufklärenden Worte noch diejenigen, welche im ganzen Brief der Vorstellung eines irgendwie geschlossenen Leserkreises derselben die direkteste Handhabe bieten. Im übrigen fehlt es dem Briefe daran um so vollständiger, als es überhaupt schwer hält, ihn auch nur als unpersönliche Abhandlung zu fassen, auch nur so einen Plan darin nachzuweisen, mit welchem man kurz angeben könnte, wohin eigentlich der Verfasser will.

„Was von Anfang war“, so fängt der Brief an, „was wir gehört, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut, und unsere Hände betastet haben, in betreff des Wortes des Lebens — ja das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen, und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches war bei dem Vater und ist uns offenbar geworden, was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns. Und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus, und dieses schreiben wir euch, damit unsere Freude völlig sei“. Das ist der mysteriöse Briefeingang 1, 1—4, und es würde uns noch viel mysteriöser sein, wenn wir nicht alle das johanneische Evangelium kennten und dieses gerade hier nicht in mannigfaltiger und sehr eindringlicher Weise anklänge. Nicht viel weniger mysteriös ist der ganze Rest des Briefes. Das ganze verläuft wie eine stille, träumerische, zu gar keinem irdischen Zweck angestellte und daher auch durch keinen Plan gebundene Meditation über eine Reihe von Begriffen, die man aus dem 4. Evangelium kennt. Da haben wir zunächst einen ersten Abschnitt, wenn anders man bei diesem merkwürdigen Elaborat von Abschnitten reden kann 1, 5 bis 2, 1, der vom Lichtwesen Gottes im Gegensatz zur Finsternis, von der Sündenreinheit und Bruderliebe als den Grundmerkmalen der Gemeinschaft mit ihm handelt. Die Gemeinschaft mit Gott und seinem Lichtwesen — wird hier zunächst ausgeführt 1, 5—10 — erfordert auch von seiten des Christen Wandeln im Lichte, wobei er in ein Leben der Gemeinschaft tritt und von der Sünde, die ihm unwiderstehlich anhaftet, und die er sich nicht verhehlen darf, durch das Blut Christi vor Gott gereinigt wird. Hieran schließt sich 2, 1—11 eine Warnung vor Sünde und eine Erinnerung an den Fürsprecher Christus, den der Sünder vor Gott hat, dann aber daran, daß sich Gotteserkenntnis am Halten von Gottes Geboten zeigt. Als solches Gebot aber kennen die Leser schon vor allem das der Bruderliebe, daher der Verletzer dieses Gebotes am Lichte und seiner Gemeinschaft keinen Anteil hat.

Hierauf folgt, was man als zweiten Abschnitt des Briefes bezeichnen kann, eine Warnung vor Gemeinschaft mit der Welt und den antichristlichen Irrlehrern, welche die Vorboten ihres herannahenden Endes sind 2, 12—28. Seltsamer Weise beginnt dieser Abschnitt mit einer neuen Anrede an die Leser, welche den Brief bei ihnen aufs neue einzuführen scheint, worauf eine Warnung vor der Liebe zur Welt

folgt, welche von Gott trennt und im Vergehen begriffen ist 2, 12—17, und dann anknüpfend an dieses nahe Weltende eine Warnung vor Irrlehrern 2, 18—23 und Mahnung bei dem durch die Verkündigung des Evangeliums früher Erfahrenen und Erworbenen zu bleiben, um bei der Wiederkehr Christi zu bestehen.

Als dritter Abschnitt läßt sich betrachten was 2, 29 bis 3, 18 über den Gegensatz von Gotteskindschaft und Gerechtigkeit einerseits, und Teufelskindschaft und Sünde andererseits folgt, sowie über die Bruderliebe als die Grundäußerung der Gerechtigkeit der Gotteskinder.

Ein vierter Abschnitt in der auffallend losen Art dieses Briefs, scheinbar weit zurückgreifend, und an 2, 3 mindestens ebenso anknüpfend wie das unmittelbar Vorhergehende, beginnt bei 3, 19. Dieser Abschnitt, nachdem die Betätigung der Bruderliebe als der wahre Weg zur Zuversicht zu Gott zu gelangen, und auch das Befolgen der Gebote Gottes als das Mittel sich von ihm die Erfüllung jedes Gebets zu sichern, bezeichnet worden ist 3, 19—22, bearbeitet das schon bekannte Gedankenmaterial in keiner wesentlich anderen Weise wie bisher und betrachtet die göttlichen Gebote des Glaubens und der Liebe, die Grundgebote der Gottesgemeinschaft, in welcher die Leser stehen 3, 23 bis 5, 12: Zunächst den Glauben, als dessen Gegenstand die Messianität und Gottessohnschaft Jesu bestimmt wird, während die antichristliche Irrlehre eben diesen Glauben nicht bekennt 3, 23. 4, 6. Hieran knüpfen sich Erörterungen über den Zusammenhang der Forderungen des Glaubens an Jesus und der Bruderliebe in der Gemeinschaft der Gotteskinder 4, 7 bis 5, 5, über die Liebe Gottes, wie sie sich in der Hingabe seines Sohnes offenbart hat, als die Quelle aller Erfahrung von Liebe und aller Erweisung derselben unter den Kindern Gottes 4, 7—10, über die daraus fließende Betrachtung für diese Kinder im Glauben an die in Jesus offenbarte Liebe, sich unter einander zu lieben 4, 11—21, über den Glauben an Jesus als das Grundmerkmal der Gotteskinder und damit auch der Quell der Bruderliebe, aber auch die Grundkraft, aus welcher das ganze Verhältnis der Gotteskinder zur Welt und ihr Sieg über diese hervorgehen 5, 1—5, und über das göttliche Zeugnis für die Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist 5, 6—12. Der Schluß des Briefes folgt 5, 13—21, zunächst die Angabe seines Zweckes mit den Worten: „Dieses habe ich euch geschrieben, damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habt, euch, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes“, und eine Reihe von Reminiszenzen an diesen und jenen im Brief schon angeschlagenen Gedanken, eine abermalige Vergewisserung der Leser über die Kraft ihres Gebetes, welche sich nur über die Todsünde nicht erstreckt 5, 14—17, über das ihnen durch den Sohn zuteil gewordene Heil 5, 18—20, worauf die schon besprochenen Worte „Kinder, hütet euch vor den Götzen“ 5, 21, das sehr unerwartete Schlußwort bilden.

Was sollen wir zu diesem uns als Brief überlieferten Stück sagen?

Ist es ein solcher? Wer hat ihn geschrieben? An wen? Aus welchem Anlaß? Zu welchem Zweck? Auf alle diese Fragen würden wir uns aus dem Briefe selbst eine Antwort zu holen vergebens suchen. Nur insofern er im Neuen Testament überliefert ist, sind wir nicht ohne jede Wegweisung in Hinsicht auf seine Herkunft. Denn das ist freilich sofort klar, daß dieser Brief etwas mit dem 4. Evangelium zu tun hat. Das braucht niemandem die Tradition zu sagen. Auch wer ganz unvorbereitet und von den traditionellen Ueberschriften der alttestamentlichen Schriften absehend an das Neue Testament heranträte und es durchläse, würde dessen sofort inne werden, sofort müßten für ihn diese beiden Schriften aus der Gesamtheit der übrigen als enge Verwandte, als Gebilde aus einer und derselben Werkstatt zusammentreten. Nicht nur, daß der so eigentümliche Stil des 4. Evangeliums in Ausdrücken, Satzfügung, Redefiguren vollständig im 1. Joh.-Briefe wieder kehrt, ganz dasselbe findet auch in Hinsicht auf die nicht minder eigentümlichen Grundanschauungen des genannten Evangeliums im Briefe statt. Der Eindruck ihrer Zusammengehörigkeit ist so stark, daß zunächst jeder unbefangene Leser diese Zusammengehörigkeit im strengsten Sinne nehmen wird, d. h. annehmen wird, daß das 4. Evangelium und unser Brief von derselben Hand geschrieben sind. Und das ist es denn, was auch die Tradition behauptet, wenn sie Brief und Evangelium dem Apostel Johannes beilegt. Lassen wir zunächst diesen bestimmten Namen ganz bei Seite und bleiben wir bei der allgemeinen Identität des Verfassers von Brief und Evangelium stehen, so fragt sich ob diese Identität, die unzweifelhaft der erste Eindruck einer Nebeneinanderstellung beider Schriften ist, wirklich in Frage gestellt werden kann. Seitdem durch eine an sich ganz berechnete und wohlbegründete Preisgebung der Tradition über die johanneischen Schriften hier alles fraglich geworden ist, hat man neuerdings auch dies in Frage gestellt, und zwar natürlich nicht geleugnet, daß Evangelium und 1. Joh.-Brief mit einander etwas zu tun haben, aber doch, daß sie von derselben Hand sind. Als Hauptvertreter dieser Ansicht kann man Baur, Hilgenfeld und Holtzmann bezeichnen. Allein schon die außerordentlichen Schwankungen des Urteils dieser Männer über unsern Brief kann davor warnen, sich auf ihre Experimente mit dem zunächst gegebenen Verhältnis des Briefes zum Evangelium einzulassen. Baur hat die Voraussetzung verschiedener Herkunft des Briefes und des Evangeliums selbst geschwächt und untergraben, indem er schließlich zu einer weit höheren Schätzung des Briefes gelangte, als er sie ursprünglich hatte, und namentlich auch zur allmählichen Anerkennung einer Reihe ursprünglich übersehener Berührungspunkte zwischen Brief und Evangelium. Hilgenfeld fing mit der Annahme einer Verschiedenheit der Verfasser beider Schriften an, um später die entgegengesetzte zu vertreten, während bei Holtzmann sich das umgekehrte ereignet hat.



In der Tat kann nichts von dem, was man gegen die Identität des Verfassers von Evangelium und 1. Joh.-Brief angeführt hat, gegen die weit überwiegenden Tatsachen, welche das Entgegengesetzte begründen, ernstlich aufkommen — was Holtzmann in seiner Einleitung S. 492 anführt, könnte es größtenteils nur, wenn man einem so originellen Schriftsteller wie dem Verfasser des 4. Evangeliums schon durch seine erste Schrift jede Freiheit der Bewegung geraubt halten wollte — und verliert namentlich alle Beweiskraft, wenn man die Verschiedenheit der Form der beiden verglichenen Schriften und der Aufgabe die sie verfolgen, erwägt. Gehen wir kurz die bedeutsamsten Unterschiede durch, auf die man sich hier berufen hat.

Man hat im Briefe den Logosbegriff des Evangeliums, im Evangelium den Antichrist des Briefes vermißt. Allein was den Logosbegriff betrifft, so ist er ja einmal auch im Evangelium direkt nur im Prolog 1, 1—14 gebraucht, andererseits ist sein gänzliches Fehlen im Briefe äußerst fraglich. Denn bei den zwischen dem Briefeingang 1, 1—4 und dem Prolog des Evangeliums bestehenden engen Beziehungen, auf die wir noch zurückkommen, ist es höchst wahrscheinlich, daß der im Brief erwähnte *λόγος τῆς ζωῆς* nichts anderes ist als der *λόγος* des Prologs des Evangeliums. Ueberdies würde sich auf das Fehlen des Logos im Briefe, so lange es sich dabei nur um den Ausdruck handelt, niemals viel Wert legen lassen. Um etwas anderes handelt es sich aber in der Tat nicht, da anerkanntermaßen daran nicht zu denken ist, daß die Christologie des Briefes die Anwendung der Logoslehre auf Christus ausschloße. Vielmehr wird sie im Briefe nicht anders vorausgesetzt wie im Evangelium. Größere Bedeutung hat auch das Fehlen des Begriffs des Antichrists im Evangelium nicht, wenn dort niemand behaupten kann, daß dieser Begriff dem Evangelium geradezu zuwider wäre und darin fehlen müsse. Allein auch das wird niemand behaupten wollen, während sich das Auftauchen des Begriffs nur im Briefe sich wohl sehr einfach erklärt. Es hängt nämlich mit einer im Briefe aufgenommenen Polemik zusammen, die dem Evangelium schon durch seine historische Form ganz fernegelegt ist. Der Verfasser des Briefes ist nämlich in der Lage als Lehrer der Glaubensgenossen, an die er sich mit seinem Briefe wendet, vor gewissen Irrlehrern, die er unter ihnen wirken sieht, zu warnen, und diese Irrlehrer nennt er Antichriste, und bezeichnet er als Sendlinge des Antichrists. Dabei hat er also seine Gegenwart im Auge, im Evangelium aber erzählt er eine Vergangenheit, die Geschichte Christi, die natürlich diese erst in der schon gestifteten Christengemeinde auftretende Irrlehre noch nicht kannte, während der Gegensatz gegen den Christus im Evangelium kämpft, noch ganz außerhalb der Gemeinde liegt. Es fehlt also dem Verfasser im Evangelium ganz einfach der wichtigste Anlaß, den er im Briefe hat, vom Antichristen zu reden.

Man hat aber freilich nicht nur einzelne Ausdrücke und Begriffe

des Evangeliums im Briefe vermißt und umgekehrt, sondern man hat beobachten zu können gemeint, daß die beiden Schriften sogar verschiedene Lehren, verschiedene dogmatische Anschauungen vortragen. Im allgemeinen bezeichnet noch Schmiedel (in Ersch und Grubers Enzyklopädie XXXIV, 368) den Standpunkt des Briefes als den „minder spekulativen“. Neben ganz unbedeutendem ist das wichtigste worauf man aufmerksam gemacht hat — Schmiedel betont freilich besonders das monarchianisierende Zurücktreten der Vermittlung des Verhältnisses der Gläubigen zu Gott durch Christus im Briefe — die angebliche Differenz, die zwischen dem Briefe und dem Evangelium in Hinsicht erstens auf die Versöhnungslehre, zweitens in Hinsicht auf die Eschatologie besteht. Dabei ist freilich das naturgemäße Vorherrschen der durch das Evangelium begründeten Mystik im Briefe verkannt. Gerade sein Evangelium hat dem Verfasser die Möglichkeit verschafft 1 Joh. 5, 20 zu schreiben, Jesus als Mittelglied zwischen den Gläubigen und dem Vater praktisch zu vergessen. Sie sind beide Eins.

Wenn unser Brief wiederholt die Erlösung durch Christus als eine Versöhnung (ἰλασμός) durch sein Blut bezeichnet z. B. 2, 2, so ist das eine Ausdrucksweise, welche in andern Schriften des Neuen Testaments, z. B. im Hebräerbrief wiederkehrt, aber allerdings gerade im 4. Evangelium fehlt. Allein auch hier handelt es sich nur um das zufällige, wenigstens nicht notwendige Fehlen eines Ausdrucks, dem an sich keine Anschauung des Evangeliums im Wege stand. Kommt auch der Ausdruck nicht vor, so ist doch jedenfalls der Sache nach die Vorstellung einer Versöhnung der Welt durch Christi Tod oder Blut dem 4. Evangelium nichts weniger als fremd oder gar widersprechend. Wenn der Evangelist von einer Aufhebung der Sünde der Welt durch Jesus als Opferlamm spricht 1, 29, wenn er Jesus für (ὑπέρ) das Volk sterben läßt 11, 50 und ihn sich für seine Gemeinde heiligen läßt 17, 19, so sind das Stellen, welche alle die Vorstellung einer versöhnenden Bedeutung des Todes Jesu voraussetzen. Von einem Widerspruch des Briefes und des Evangeliums in Hinsicht auf die Versöhnungslehre kann auf keinen Fall die Rede sein. Dasselbe gilt auch mit Beziehung auf die Eschatologie, wiewohl man hier eine gewisse Differenz noch am scheinbarsten behauptet hat. Unser Brief erwartet eine nahe Wiederkehr Christi zum Gericht 2, 28 vgl. Vs. 18. Eine solche Erwartung sei, hat man gesagt, dem Evangelium fremd. Es halte das Gericht, insbesondere das Gericht an den Erlösten, für etwas in der Gegenwart sich vollziehendes und an den Gläubigen schon vollzogenes, von einer Wiederkehr Christi als Richter wisse das Evangelium nichts. Prüfen wir diese Meinung, so müssen wir zunächst die Differenz, welche wirklich besteht, feststellen. Wahr ist, daß die Erwartung einer nahen Wiederkehr Christi im Evangelium fehlt, wobei man überdies darauf aufmerksam gemacht hat, daß das 4. Evangelium zwar wiederholt von einem letzten Tage spricht (ἐσχάτη ἡμέρα 6. 39 u. ö.), aber nie, wie unser

Brief 2, 18, von einer letzten Stunde, die schon gekommen sei. Jedoch diese Differenz ist insofern keine, als auch hier wiederum dem Evangelium nur die Veranlassung gefehlt hat sich wie der Brief auszudrücken. Evangelium und Brief reden beide aus einem verschiedenen Zeitpunkt heraus. Das Evangelium von der Zeit da Jesus unter seinen Jüngern leibhaftig gegenwärtig ist. Nun fehlt es ja auch dem Jesus des 4. Evangeliums keineswegs an Anlaß die Apostel auf seine nahe Wiederkehr zu verweisen. Er hat sie über seinen Weggang von ihnen zu trösten, und tut es in den langen Abschiedsreden der Kap. 14—16 im Evangelium. Diesen Trost verleiht er ihnen Kap. 14 nicht durch den Hinweis darauf, daß er bald zu ihnen zurückkehren werde, sondern auf die Sendung eines stellvertretenden Trösters, des Geistes, der wenn Jesus nicht mehr da ist, der „andere Beistand“ (ἄλλος παράκλητος) der Jünger sein soll 14, 16. Auffallend wäre nun freilich der mangelnde Hinweis auf die baldige Wiederkehr Christi in diesem Zusammenhang, wenn der Verfasser des Evangeliums und des Briefes wirklich der Apostel Johannes wäre und als solcher eine nahe Wiederkehr Jesu erwartet hätte. Alles Auffallende schwindet aber wenigstens für den dahin, der die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums nicht annimmt, — wie Baur, welcher also hier seinen eignen Standpunkt nicht recht verstand und vielmehr annimmt, daß das 4. Evangelium aus einer Zeit ist, welche bereits wußte, daß die Apostel die Wiederkehr Christi nicht erleben sollten, dagegen für ihren Teil an der Erwartung baldiger Wiederkehr festhielt. Es hängt also an der Verschiedenheit der Situation des Evangeliums und des Briefs, wenn in jenem von der Erwartung einer nahen Wiederkunft nicht gesprochen wird. So ist denn diese eine Differenz so erklärt, daß ihr jede für die Annahme einer Verschiedenheit der Herkunft von Brief und Evangelium begründende Kraft entzogen ist. Anders aber wäre von der Differenz zu denken, die nun hier weiter darin gefunden wird, daß dem Brief überhaupt die ganze Vorstellung eines künftigen Gerichts und einer Wiederkehr Christi eigentümlich sei, dagegen das Evangelium eine solche Erwartung nicht habe. Wäre dies begründet, so würde es um die Identität des Verfassers beider Schriften sehr bedenklich stehen. Allein diese Differenz besteht gar nicht; vielmehr lehren Brief und Evangelium in Hinsicht auf zukünftiges Gericht und Wiederkehr Christi ganz übereinstimmend. Es ist überhaupt nur eine falsche Idealisierung des Joh.-Evangeliums, welche ihm die Vorstellung hat unterlegen können, daß es überhaupt nur von einer gegenwärtig sich vollziehenden Entscheidung des Gegensatzes von Glauben und Unglauben etwas wisse, und daher auch nichts von einer Wiederkehr Christi, welche nun angeblich keinen Zweck hätte. Die Hauptstelle des Evangeliums über das Gericht und seine Einleitung durch Verkündigung des Evangeliums ist 5, 22 ff. vgl. 3, 17 ff. Schon eine Vergleichung dieser Stelle ergibt, daß die Erwartung einer Wiederkehr

Christi zum Gericht dem Evangelisten durchaus nicht fremd ist. Sie wird ausdrücklich 5, 28 f. ausgesprochen. Die Lehre des Evangeliums vom Gericht ist in aller kürzesten Zügen diese: Es gibt ein Gericht zu dem Christus einst wiederkehrt, bei welchem er alle Toten aus ihren Gräbern hervorrufen wird. Freilich wird dieses Gericht nur vollziehen, was sich schon im wesentlichen bei der ersten Erscheinung Christi entschieden hat. Bei dieser ist Christus als Erlöser in die Welt gekommen, und wer gläubig ihn erkennt als Sohn Gottes und anerkannt hat, der ist damit ein für allemal dem Gericht enthoben. Im Glauben an Christus hat er ein für allemal das Leben, so daß der vom einstigen Gericht zu sprechende Verdammungsspruch ihm auf keinen Fall treffen kann. Ein Grundgedanke dieser Lehre, daß nämlich die Entscheidung des Schicksals des Gläubigen schon auf Erden sich vollzieht, daß der Gläubige schon auf Erden im Glauben den entscheidenden Uebergang vom Tode zum Leben macht, und es insofern für ihn kein eigentliches Gericht mehr gibt, dieser Gedanke wird übereinstimmend von Brief und Evangelium vorgetragen. Wörtlich gleich sprechen beide aus, daß der Gläubige seinen Uebergang vom Tode zum Leben schon gemacht hat 1 Joh. 3, 14. Joh. 5, 24. Hiernach erklären sich die Worte des Briefes 2, 28, daß die Gläubigen, wenn Jesus einst wiederkehren werde, getrost sein könnten und nicht beschämt werden würden. Dies wird eben darum nicht der Fall sein, weil, wie das Evangelium sagt, es für die Gläubigen überhaupt kein Gericht mehr gibt, weil ihr Schicksal sich schon hienieden entschieden hat, und der Gerichtstag ihnen auf keinen Fall Tod und Verdammnis mehr bringen kann. Andererseits wird die Lehre des Evangeliums auch wieder mißverstanden, wenn man ihr die Konsequenz zieht, daß, weil es für die Gläubigen kein Gericht mehr gibt, nun überhaupt für ihn der Zustand der Vollendung erreicht ist, überhaupt in Hinsicht auf ihn einem wiederkehrenden Christus nichts mehr zu tun bleibt. Gerade diese Konsequenz erkennt das johanneische Evangelium durchaus nicht an, wie sich aus 17, 24 ergibt, mit welcher Stelle sich auch unser Brief in wesentlicher Uebereinstimmung befindet 3, 2. Das höchste Ziel aller Vollendung ist nämlich nach dem Evangelisten und dem Verfasser unseres Briefes die Anschauung Gottes. Ueber dieses Ziel und beide in völliger Uebereinstimmung, daß es hienieden niemals erreicht werden kann, daß kein Mensch auf Erden je Gott sehen kann. — Joh. 1, 18. 1. Joh. 4, 12. Eben dieses höchste Ziel ist aber auch für die Erlösten der Zeit vorbehalten, wo sie Jesus zu sich, in seine himmlische Herrlichkeit nehmen wird. In diesem Sinn bittet Jesus im Evangelium vor seinem Tode den Vater, daß seine Jünger mit ihm sein möchten, da wo er hingehe, um die himmlische Herrlichkeit zu schauen, die der Vater dem Sohn vor Grundlegung der Welt gegeben habe 17, 24. Ganz in diesem Sinne sagt der Verfasser des Briefes, daß zur Zeit noch nicht völlig offenbart worden, was die Kinder Gottes einst sein würden, daß dies aber geschehen



werde, wenn sie einst Gott schauen werden 3, 2. Also erwarten sowohl der Verfasser des Briefs wie der Evangelist, wiewohl das Schicksal der Gläubigen sich schon wesentlich auf Erden entscheidet, dort eine Vollendung desselben, die noch der Zukunft angehört. Um die Gläubigen zu dieser letzten Vollendung zu erheben, verheißt der Jesus des 4. Evangeliums ausdrücklich seine Wiederkehr, wenn er 14, 3 seinen Aposteln sagt: „Und wenn ich hingehe und euch einen Ort bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, ihr seid.“ Eine Stelle, die wieder beweist, wie völlig unrichtig es ist, dem 4. Evangelium die Vorstellung der Parusie abzusprechen.

So scheint denn vielmehr auch in der Eschatologie zwischen Brief und Evangelium. Uebereinstimmung, und sogar sehr innige Uebereinstimmung zu herrschen, und damit hätten wir überhaupt die scheinbarsten Spuren, auf welche man sich berufen hat um Brief und Evangelium in Hinsicht auf ihre Herkunft zu unterscheiden, abgewiesen und festgestellt, daß kein Grund besteht die Identität dieser Herkunft, wie sie erster Augenschein und Tradition übereinstimmend lehren, zu verwerfen. Ihre Anzweiflung kann man nur als eine Verirrung der Kritik bezeichnen, welcher schließlich wohl eigentlich nichts anderes zugrunde liegt wie die Unverhältnismäßigkeit des vom Evangelium und Brief gemeinhin empfangenen Eindrucks. Neben einem so originellen, schon durch seine Form so eigentümlichen und auf so komplizierten Voraussetzungen beruhenden Werk wie das 4. Evangelium erscheint der 1. Joh.-Brief vergleichsweise unbedeutend. Allein es ist eben nur eine Uebertreibung dieses Eindrucks, wenn hieraus auf Verschiedenheit der Herkunft geschlossen wird. Auch fragt sich sehr, ob überhaupt dem Brief selbständige Bedeutung zukommt, ob er sich auch als Werk des Verfassers des 4. Evangeliums nicht an dieses anlehnt und nur im Zusammenhang mit diesem etwas bedeuten soll, etwa als begleitendes Erläuterungsschreiben.

Mit der Feststellung der Identität der Herkunft des 1. Joh.-Briefes und des 4. Evangeliums haben wir aber erst die feste Grundlage für alle weiteren Erörterungen über die Entstehungsverhältnisse des Briefes gewonnen. Ist diese Herkunft identisch, so versteht sich von selbst, daß ohne weiteres auch für den Brief gilt, was für das johanneische Evangelium über dessen Herkunft. Natürlich fällt der Apostel Johannes als möglicher Verfasser weg. Ehe näher von der Entstehung des Briefes zu reden ist, fragt es sich, ob nicht durch einfache Vergleichung von Brief und Evangelium nicht nur ihre Verwandtschaft, sondern auch ihre gegenseitige Abfolge festgestellt werden kann. Welche von beiden Schriften die ältere sei, ist ebenfalls eine vielbesprochene und höchst kontrovers gewordene Frage. Sie besteht natürlich in beiden Fällen: ob man Brief und Evangelium für Schriften derselben Hand halte wie wir, oder verschiedener Hände, und ist auf beiden Standpunkten bald so, bald so beantwortet worden. Sowohl unter den Vertretern der Identität

tität als der Nichtidentität derselben, ist bald dem Evangelium, bald dem Brief die Priorität zuerkannt worden. Das Evangelium hat der Verfasser der johanneischen Schriften ohne Zweifel früher geschrieben als den Brief. Denn der Brief ist einmal an manchen Stellen ohne Hinzuziehung des Evangeliums kaum zu verstehen, während das Umgekehrte kaum je stattfindet. Aber was noch wichtiger ist für das Verhältnis, das zwischen Brief und Evangelium besteht, der Brief bezieht sich sogar direkt auf das Evangelium zurück und knüpft daran an. Ohne diese Annahme ist besonders der Briefeingang 1, 1—4 gar nicht zu erklären, während er unter ihrer Voraussetzung in der Hauptsache ganz durchsichtig wird. Auch die seltsame Stelle, in welcher der Verfasser unterscheidet, zwischen seinem gegenwärtigen Schreiben und einem der Vergangenheit angehörenden Schreiben 2, 12—14 hat noch keine natürlichere Erklärung erhalten, als daß man eine Zurückbeziehung des Verfassers auf sein Evangelium darin gefunden hat.

Es bleibt noch auszusprechen, was sich aus dem dargestellten Verhältnis des 1. Joh.-Briefes und des Evangeliums, also aus der Identität ihrer Herkunft und aus der Priorität des Evangeliums für die Entstehung des 1. Joh.-Briefes ergibt, über Zweck und Form des sogenannten Briefes. Der Zweck bestimmt sich aus dem eben über die Beziehungen des Briefes zum Evangelium Vorausgeschickten und seiner eigenen Angabe 5, 13 vergl. Joh. 20, 31. Es ist ein das Evangelium begleitender, in die Form eines Briefes gebrachter Traktat, mit welchem der Verfasser desselben, seine im Evangelium dargelegte Auffassung der evangelischen Geschichte auf das Leben der an Jesus gläubigen Gemeinde anwendend, an diesem durchführen will. Die Grundgedanken dieser Anwendung und Durchführung liegen 1. Joh. 2, 1. 9 vor, wonach Reinheit von Sünde und Bruderliebe die Grundmerkmale des Lebens in der Gemeinschaft mit dem vor Christus bei seiner persönlichen und irdischen im Evangelium geschilderten Erscheinung der Welt dargestellt sind. Der Leserkreis, für welchen der Verfasser seine Ausführungen bestimmt, ist schon 2, 12 ff. wegen mit dem des Evangeliums identisch und also nicht minder universell, auch aus 1, 3 ist irgend eine Verschiedenheit nicht herauszudeuten; die durchaus nicht systematische Darstellung des Themas ist aus der willkürlich gewählten Form des Briefes erklärlich. Die Wahl war durch den praktischen Zweck herbeigeführt. Die Irrlehre, deren Bekämpfung noch ein besonderes Anliegen des Schreibers ist, kann nach 2, 4. 18—23. 4, 2 f.) (vgl. 2. Joh. 7) nur der in der Gemeinde der Christen aufkommende und vom Schreiber außerhalb des von ihm ins Auge gefaßten Leserkreises gedachte Gnostizismus sein.

### 3. Die Apokalypse.

Mit der Apokalypse steht das 4. Evangelium schon dadurch zusammen, daß sie unter den Schriften des neutestamentlichen Kanons gleich

ihr ihre Kanonizität in sich selbst trägt, wenn auch dies nicht in derselben Weise wie die Apokalypse, was nicht möglich, da beide Schriften ganz verschiedenen Gattungen angehören. Aber das johanneische Evangelium behandelt das Thema des Evangeliums wenigstens in apokalyptischer Form. Der Antichrist kommt unter dieser Bezeichnung im Evangelium nirgends vor. Doch ist die ganze Vorstellung auch ihm keineswegs überhaupt fremd, wenn sich auch die Bezeichnung nur in den andern johanneischen Schriften findet. Vgl. 5, 43. 16, 2. — Wörtliche Berührungen des Evangeliums und der Apokalypse sind folgende:

1. Christus das Lamm Apok. 5, 6. (ἀρνίον) Evangelium 1, 29 (ἀμνός).
2. Der Name Christi ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Apok. 19, 13.
3. Das Zitat aus Sach. 12, 10 Apok. 1, 7. Evangelium 19, 37 in gleicher Abweichung von LXX.

Beide Schriften haben etwas Visionäres. 19, 35 klingen wie Worte des nach rückwärts gewendeten Apokalyptikers. Eine Stelle deren Berührung mit der Apokalypse um so auffallender, als sie auch sonst besteht.

Die Unmöglichkeit der Identität des Verfassers sehr entschieden behauptet Weizsäcker Evangel.-Geschichte S. 237, für den aber die apostolische Abfassung der Apokalypse selbst zu große Bedenken hat, um ohne weiteres die apostolische Abfassung des Evangeliums zu leugnen auch Apostolisches Zeitalter S. 502 f., Hilgenfeld: Die Evangelien. Leipzig 1854 S. 338 ff., der aber doch das Evangelium die „vergeistigte Apokalypse“ nennt (S. 343). Wie schon Baur kanonische Evangelien S. 380. — Spitta, Die Offenbarung des Johannes. Halle a. S. 1889, S. 535, nimmt aber an, daß der Gesamtedaktor der Apokalypse („R“, der nach ihm die drei Grundschriften, aus denen sie besteht, gegen Ende der Regierung Domitians zusammenfügte) die Worte 19, 13 καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ aus dem Prolog des johanneischen Evangeliums entnommen hat. — Fr. von Uechtritz Studien eines Laien S. 497 ff. behandelt die Frage im Interesse seiner Hypothese der Abfassung des Evangeliums durch Johannes Presbyter (den er mit dem Johannes von Ephesus identifiziert, der Polykarps und Papias Lehrer war). Die Gegensätze zwischen Apokalypse und Evangelium sind nach Uechtritz zwar übertrieben worden und sie bieten vielmehr manche Berührungspunkte (S. 497 f.), aber auch Uechtritz mag an eine Identität der Herkunft der beiden Schriften nicht denken (S. 499 f.). Die Apokalypse aber kann nach ihm überhaupt von keinem unmittelbaren Jünger Jesu sein, also weder vom Apostel noch vom Presbyter Johannes (S. 500 f.), von letzterem auch wegen der Bezeichnung des „Lehrers“, unter der er bei Polykrat bei Euseb. KG. V. 24, 3 vorkommt (S. 501 f.). Sie ist vielmehr das Werk eines dritten Johannes, der wie der Presbyter in Ephesus ansässig war und vielmehr zur Klasse der christlichen Propheten gehörte

(S. 502 f.). Auch von diesem zweiten ephesinischen Johannes neben dem Presbyter hat sich auch noch bei Euseb. KG. III, 39, 6 eine Spur erhalten (S. 504).

Auch der Antimontanist Apollonius gehört (nach Eus. KG. V. 18, 14) zu den Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, von denen uns (wie bei Justin. Mart., Papias) wohl Benutzung der Apokalypse nicht aber des 4. Evangeliums bekannt oder bezeugt ist.

Daß Baur in seiner Abhandlung über das 4. Evangelium das Rätsel des Verhältnisses zwischen Joh.-Evangelium und Apokalypse nicht gelöst hat, davon möchte doch die Absurdität, die er darüber Kanonische Evangelien S. 380 ausbietet — wo er sagt, er müsse beide „scheinbar ganz widersprechende Behauptungen aufstellen, daß der Evangelist unmöglich der Apokalyptiker sein kann, und daß der Evangelist selbst nichts anderes sein kann als der Apokalyptiker“ — zu überzeugen für sich genügen. Es wäre wenigstens ein starkes Stück, daß Baur, der wahrscheinlich die Unverträglichkeit der Apokalypse und des Evangeliums im Kopfe eines Schriftstellers stark übertrieben aufgefaßt hat, doch zugleich der Mann sein soll, der jene beiden widersprechenden Sätze nebeneinander aufrechtzuerhalten instande ist. In der Tat ist denn auch die unmittelbar folgende Ausführung (a. a. O. S. 380 ff.), in der er die Sache versucht, nur selbst vollkommen haltlos und eines der Symptome, daß Baur's Abhandlung in ihrer Schlußpartie nur in sich selbst zerfällt, d. h. ihren kritischen Geist aushaucht. — Sehr oberflächlich behauptet Riegenbach Zeugnisse S. 18 ohne jeden Beweis, daß die allgemein zugestandene Verwandtschaft auf Identität der Verfasser führt. — Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, Leipzig 1874, S. 203 ff., der übrigens selbst die apostolische Abfassung der Apokalypse nicht für sicher annehmen will: a) Die Unterschiede der Sprache nicht zu leugnen, aber aus der Verschiedenheit der Geistesstimmung beider Schriften und des Genus, dem sie angehören, erklärlich (S. 204). Die Sprachfehler der Apokalypse sind „gewählte Härten der Rede, um der Sprache den Charakter der alttestamentlichen harten Prophetenrede zu geben“ (S. 205). „Die Sprache des Apokalyptikers ist nicht Natur sondern Kunstform“ (S. 206). — b) Der Lehrgehalt beider Schriften nicht wesentlich verschieden (S. 207 ff.) — Gegen Gebhardt, Der Lehrgehalt der Apokalypse und sein Verhältnis zum Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes, Gotha 1873, welcher dem Apostel Johannes solche künstlerische Fertigkeiten zutraut, daß er ziemlich ohne weiteres nach der Abfassung der alttestamentlichen rabbinischen Apokalypse das jüdisch-hellenistische Evangelium verfassen könnte — es soll nur die Zerstörung Jerusalems dazwischen gelegen haben —, hält B. Weiß Theolog. Stud. und Krit. 1874, S. 582 ff. die Identität des Verfassers der Apokalypse und des 4. Evangeliums für „überwiegend wahrscheinlich“, aber doch so, daß zwischen beiden Schriften „nicht nur eine längere Zeit,



sondern auch eine reiche innere Entwicklung des Verfassers liege“ (S. 584). Es fehle allerdings nicht an den auffallendsten Berührungspunkten zwischen Apokalypse und 4. Evangelium, „aber obwohl dieselben auch in der Darstellung des Verfassers (Gebhardts) wohl ziemlich vollständig vorkommen, so verlieren sie doch unter diesem Wust ganz erzwungener oder nur halbrichtiger Vergleichen alle Evidenz und Beweiskraft. Wir können das nur bedauern; denn eine methodisch durchgeführte Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der beiderseitigen Schriften ist in der Tat eine dankbare und noch unge löste Aufgabe. Auch wir glauben, daß das Resultat derselben mit der Identität des Verfassers wohl vereinbar sein würde, da sie denselben aber immer auf einer andern Entwicklungsstufe zeigt, so würden wir nie mit Pfarrer Gebhardt meinen, auf diesem Wege einen zwingenden Beweis für diese Identität führen zu können“ (S. 596). Noch vorsichtiger spricht sich Weiß aus *Bibl. Theol.* 2. Auflage, Berlin 1873, S. 594 f. — Entschieden für die Identität des Verfassers, wenn auch unter Annahme einer zwischen beiden Werken liegenden Entwicklung spricht sich Weiß *Leben Jesu* I, 99 f. aus. Dabei entwirft er eine Schilderung der Umwandlung des Apokalyptikers zum Evangelisten, bei welcher nur er zu übersehen vermag, welches Armutszeugnis er damit dem Auftreten Jesu ausstellt. Die Worte Jesu sind ja dann von der merkwürdigsten Eindruckslosigkeit für Johannes geblieben. Nicht sie, sondern was er seit der Zerstörung Jerusalems erlebt hat, haben ihn zum Evangelisten gemacht. Der Eindruck von Jesus ließ ihn nur zum Apokalyptiker werden.

Neuerdings ist die Kritik der johanneischen Schriften zu der Ansicht gelangt, ihnen allen Herkunft aus einer „Schule“ des Johannes in Kleinasien beizulegen, der Apokalypse ebensogut wie dem Evangelium und den Briefen, sodaß der Anspruch aller dieser Schriften auf Herkunft vom Apostel Johannes ein durch die gemeinsame Herkunft aus jener Schule erscheint s. Jülicher Einleitung in das Neue Testament § 22, 6 S. 221, vgl. § 31, 4 S. 339 f. Doch weiß Jülicher bei dieser Annahme nur für den Inhalt des Evangeliums Anspruch auf mindestens teilweise Deckung durch den Apostel Johannes zu behaupten. Das Evangelium gibt das Material an die Hand um hinter dem Johannes, dessen Autorität alle johanneischen Schriften des Neuen Testaments deckt, den Apostel Johannes, den Zebedaiden zu entdecken (a. a. O. § 31, 4 S. 339 f.). Der Gedanke Jülicher ist dabei offenbar der, daß wenn beim Evangelium nicht möglich wäre, den Verfasser von der Person, die als Autorität hinter ihm steht, zu unterscheiden, auch beim Evangelium an eine Herkunft vom Apostel Johannes so wenig sich denken ließe wie bei der Apokalypse. Doch eben diese Möglichkeit findet Jülicher in der Annahme gegeben, daß auch das Evangelium das Erzeugnis nur einer „johanneischen Schule“ ist. Zu den Unklarheiten, die aber überhaupt hinter dem ganzen Gedanken stecken, die johanneische Frage durch die

Annahme einer vom Apostel Johannes gegründeten kleinasiatischen Schule zu lösen — gehört die Unklarheit die Jülicher über die Frage bestehen läßt, ob sich die von für alle johanneischen Schriften des neuen Testaments in Anspruch genommene Gemeinschaft der Herkunft (a. a. O. S. 221 und 239 f.) auf die Schule, aus der sie hervorgegangen sein sollen, beschränkt oder weiter geht, und innerhalb dieser Schule auch Identität der Person des Verfassers zuläßt. Die Frage ist bei Jülicher weder S. 221 noch S. 339 f. deutlicher erhoben, ja bei der Apokalypse überhaupt nicht (S. 221) und höchstens beim Evangelium unterschieden zwischen dem Verfasser „der das Evangelium zu schreiben gewagt hat“ und dem nur hinter ihm stehenden (mit ihm also nicht identischen) „Johannes“ (S. 340), während bei der Apokalypse das „Selbstzeugnis“ das sie in dieser abgibt, unanalysiert und dadurch dunkel bleibt, wie es überhaupt mit dem Verhältnis des wirklichen Verfassers der Apokalypse zu dem für sich angerufenen „Johannes“ steht (S. 121).

Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, I, 675 Anm. bekennt sich zur unkritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Evangelium auf „einen Verfasser zurückführt“, freilich, wie er hinzufügt, unter Voraussetzung der Vischerschen Hypothese über die Zusammensetzung der Apokalypse, sich zum Schutz seiner „Ketzerei“ nicht ungeschickt hinter eine Hypothese bergend, die ihm hier kein verständiger Mensch als „unkritisch“ vorrücken wird. Angebrachter wäre hier die Hypothese zu verraten, auf welche Harnack seine „Ketzerei“ gründet, nämlich daß die johanneischen Schriften das Werk zweier Johannes sind, von denen der Presbyter des Namens sich mit der Autorität des Apostels deckte (a. a. O. S. 677). Seine „Ketzerei“ ist in Wahrheit gar nicht so „unkritisch“ wie er meint. Sie ist sehr schlicht zu begründen.

Die Frage der Gemeinschaft der Herkunft beider Schriften verwickelt sich ganz besonders durch gewisse Gegensätze zwischen ihnen, die bei näherer Erwägung vielmehr diese Gemeinschaft besonders wahrscheinlich machen. Auch wenn man das Zugeständnis: der Unvollständigkeit Joh. 20, 30 nicht ernster nimmt, als es sich im Zusammenhang nehmen läßt, bleibt doch das Auffallende eines solchen Eingeständnisses an genannter Stelle auf jeden Fall bestehen. Auffallend ist es vor allem wegen seines Kontrastes mit der ganzen sonstigen Haltung des 4. Evangeliums bei dem Verhältnis, in das es durch diese Haltung zu den Synoptikern zu stehen kommt. Während die Synoptiker die Unvollständigkeit (Diskontinuierlichkeit) ihrer Erzählung vollkommen naiv hervortreten lassen und nirgends ihrem Schein entgegenzutreten auch nur versuchen, ist das 4. Evangelium einerseits unter allen Evangelien dasjenige, das durch die ganze Form seiner Erzählung am meisten den Schein erweckt, es habe es auf die vollständige Darstellung eines kontinuierlich verlaufenden Hergangs abgesehen und sei andererseits doch das einzige Evangelium, das den Verzicht auf Vollständigkeit stark hervor-

treten läßt. Zum Verständnis dieses seltsamen Verhaltens aber kann vielleicht am besten die Vergleichung eines entgegengesetzten der Apokalypse führen, welche Schrift doch ihrer Herkunft nach auf jeden Fall nicht ohne Beziehung zum 4. Evangelium ist. Die Apokalypse nämlich macht mit ihrem ὅσα ἴδεν 1, 2 allerdings Anspruch auf Vollständigkeit des von ihr für die Visionen ihres Verfassers gelegten „Zeugnisses“, und dieser somit konstatierte Unterschied des Evangeliums und der Apokalypse ist objektiv wohlbegründet, nämlich im Objekt des Zeugnisses beider Bücher. Der Gegenstand des Zeugnisses der Apokalypse des nicht mehr auf Erden mit dem zeugenden Seher weilenden Christus Apok. 1, 1 setzt sich demgemäß aus einer Reihe einzelner diskontinuierlich aufeinanderfolgender Visionen zusammen. Er ist mithin im Buche, das diese einzelnen Visionen ihrer Folge gemäß aufzeichnet, vollständig bezeugt: „die Apokalypse bezeugt alles“, was ihr Seher geschaut hat. Anders liegt die Sache beim Evangelium. Hier ist der Gegenstand des „Zeugnisses“ der Verlauf eines ganzen menschlichen Lebens, dessen „schauender Zeuge“ der Evangelist gewesen ist (Joh. 1, 14) bis zum Hinschied Christi bei der Auferstehung. Den Auftrag zur Aufzeichnung erhält er, da dieser nach der Auferstehung ergeht (Joh. 21, 22 ff.), aus derselben Welt, aus der auch die Aufträge zur Aufzeichnung der Apokalypse ergangen sind, auch kann der Verfasser dem Bericht, mit dem er dem erhaltenen Auftrage entspricht, wohl durch Kunst den Schein der geschlossenen und vollständig erfüllten Form geben, welche in der Erzählung des 4. Evangeliums vorliegt, was er aber auch als Künstler und bei aller Aufrechterhaltung der Fiktion, daß er das ganze „Fleisch-leben“, das im Evangelium beschrieben ist, miterlebt und geschaut hat, nicht vermag, ist, sich selbst im Bewußtsein zu erhalten, daß im Evangelium der ganze, kontinuierliche und lückenlose Verlauf des von ihm Geschauten niedergelegt sei. Zwei Reflexionen verlegten ihm diese Möglichkeit 1) die auf die gemeine Vorstellung vom vollständigen Umfang eines im „Fleisch“ verlaufenen Lebens 2) die Reflexion, daß er ja nicht allein dieses Leben geschaut, sondern Mitschauer derselben gehabt, für die er ohne weiteres und vollkommen bei seiner Erzählung mit eintreten kann, — eine Reflexion, die seine Ausdrucksweise schon bei 1, 14 bestimmt hat (beim Plural ἑθεασάμεθα). So bricht der Zwiespalt seines nicht niederzuhaltenden Bewußtseins über die Lücken seiner Erzählung und der mit ihr erfüllten idealen Aufgabe (Bezeugung der geschauten Herrlichkeit) hier am Schluß seines Werkes 20, 30 sehr natürlich hervor. Er deckt selbst die Unvollständigkeit seines „Zeugnisses“ auf, sich damit mit der Aufgabe abfindend, seinen Leser vor jedem Zweifel gegen seine Zeugentreue zu schützen. Die einfache Art, mit welcher diese Zeugentreue Apok. 1, 2 bezeugen kann, ist eben beim Evangelium nicht anwendbar. Der Grund liegt in der verschiedenen Natur des Stoffes der beiden Bücher: Ihre ideale Aufgabe ist dieselbe: schriftliche Bezeugung einer vom Zeugen erlebten Geschichte. Aber

diese Geschichte ist rein ideal nur im Fall der Apokalypse, und kann sich daher nur in diesem Fall mit der Darstellung vollkommen decken. Im Evangelium ist sie nicht von dieser reinen Idealität und deshalb auch sozusagen in zwei Welten erlebt worden und hier noch wiederum nicht zu gleicher Kongruenz mit ihrer Darstellung zu bringen. So erklärt sich der Widerspruch des schriftstellerischen Bewußtseins, das Apok. 1, 1 und Joh. 20, 30 hervorbringt. Auf jeden Fall rücken sich aber in diesem Widerspruch und dem Ausdruck den er beiderseits findet, die beiden Schriften einander so nahe und erscheinen in ihren Vorstellungen so eng verflochten, daß eine auf ihrer Herkunft beruhende Beziehung anzunehmen nahe liegt.

#### 4. Die Aufnahme des 4. Evangeliums im Kanon.

Der Begründer der Kanonisierung des Evangeliums ist niemand anders als sein Verfasser. Denn es ist eine absolut willkürliche Annahme seiner modernen Ausleger, daß er seine von ihm benutzten Vorgänger, die Synoptiker, als Evangelisten nur „halb“ habe „verdrängen wollen“ (so z. B. Jülicher Einleitung in das Neue Testament § 31, 4 S. 335 der 3. Aufl.). Ja diese Annahme ist sogar, sobald man überhaupt den Gedanken an eine solche Absicht beim Verfasser des 4. Evangeliums zuläßt, — und grundsätzlich ihn ausschließen wird doch nur ein Anbeter der Tradition können, — von naiver Willkür. Auf jeden Fall nämlich wird, ehe man fragt, ob der Evangelist die Synoptiker halb oder ganz von der Anerkennung des Evangelisten ausschließen wollte, festzustellen sein, ob überhaupt Anlaß oder Grund besteht, ihm eine solche Absicht unterzulegen. Diese Grundfrage aber zu bejahen wird man sich in der Tat nach einiger Ueberlegung kaum bedenken. Denn ihre Bejahung ergibt sich, ganz abgesehen davon wie sich das 4. Evangelium in den Einzelheiten seines Inhalts zu dem der Synoptiker stellte, schon aus der Grundidee, aus der das ganze Evangelium hervorgegangen ist (— ganz richtig über diesen Punkt P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896, S. 134 —) und welche am unmittelbarsten in seinem Schlußkapitel insbesondere 21, 20—24 hervortritt. Der Evangelist erklärt sich hier selbst für von keinem Geringeren als Jesus mit der Zeugenschaft für ihn betraut, daher er selbst es ist, der die Idee eines Idealevangeliums aufstellt, und zwar ist er auf jeden Fall in der christlichen Gemeinde der erste uns bekannte Vertreter des ganzen Gedankens. Es ist in der Tat nichts geringeres als der Keimgedanke zum späteren in der Kirche zur Anerkennung gelangten Evangelienkanon. An sich selbst ist der Gedanke ausschließenden und insofern sozusagen polemischen Charakters. Er deckt zunächst natürlich nur das eine Evangelium, das ihn für sich ausspricht, kann nicht mehr decken und muß sich demnach gegen jedes andere mit Evangelienanspruch zur Zeit schon vorhandene Gebilde verwandten Charakters



kehren, also, insbesondere nach Jülichers eigener und wohlbegründeter Voraussetzung über das allgemeine Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern als seinen Quellen, gegen diese Synoptiker, und zwar gegen sie unbedingt und ohne jeden Vorbehalt. Gegen diese Auffassung der Dinge erheben sich nun auf den ersten Blick wenigstens sehr scheinbare, in der Tat aber wenig erhebliche Einwände. 1. Womit soll bewiesen werden, daß sich der vom 4. Evangelium 21, 20 erhobene Anspruch gegen die Synoptiker kehrt, da er sich tatsächlich vielmehr nur gegen Petrus kehrt? Um indessen diesen Einwand zu erheben, muß man sich für berechtigt halten obiger damit bestrittener Argumentation überhaupt und von vornherein jedes Verständnis zu verweigern, denn er mutet dem Verfasser des Evangeliums ein Tun und Lassen zu, das für ihn nach den Voraussetzungen besagter Argumentation absolut ausgeschlossen war. Was der Verfasser des Evangeliums wirklich tut und läßt indem er seinen Anspruch gegen Petrus und nicht gegen irgendwelche vorhandene Evangelisten (etwa die Synoptiker) kehrt, ist was er unter den Umständen unter denen er sein Evangelium schrieb allein tun und lassen konnte, oder, anders gesagt, die von ihm scheinbar gewählte Form seiner Anspruchserhebung, war die für ihn einzig gegebene. Denn was er für sein Evangelium wollte, war, es unter die Autorität eines vom noch lebenden oder wenigstens noch auf der Erde weilenden Jesus erhaltenen Auftrags zu stellen. Wie wollte er diese Absicht jemals erreichen zu können meinen, wenn er sich direkt gegen vorhandene Evangelien mit seinem Anspruch kehrte, also gegen Gebilde, die der Zeit nach dem Abschied Jesu von der Erde angehörten und mit diesem Anspruch nicht weiter zurückgriff, in die Zeit, in welcher Jesus von der Erde abzuschneiden im Begriff war und sie mit Aufträgen verließ, bei welchen als mögliche Mitbewerber des Evangelisten nur die vertrautesten Jünger Jesu selbst in Betracht kamen, zu allernächst der Jünger, den schon die älteren Evangelien mit solchen die Zukunft vorsehenden Aufträgen betraut gezeigt hatten. Gemeint konnten freilich vom Verfasser des Evangeliums bei dem von ihm für sein Werk erhobenen ausschließenden Anspruch nur seine zeitgenössischen Mitbewerber, die ihm zugekommenen Evangelisten, sein, aber bei der Unmöglichkeit seinen extravaganten Anspruch gegen sie direkt durchzusetzen, blieb ihm nichts anderes übrig gegen sie als die indirekte Anspruchserhebung, die in seinem Werke vorliegt. Das führt aber von selbst 2) auf den zweiten Einwand der sich gegen die obigen Annahmen erhebt und fast ernsthafter dreinschaut als der soeben abgewendete erste. Er beruht nämlich auf dem Erfolg, den der 4. Evangelist mit seinem Werk gehabt und dem scheinbaren Widerspruch dieses Erfolges gegen die ihm oben untergelegte Absicht und lautet ganz einfach: wie soll sich, nachdem soeben schon auf einen direkt aus dem Text des Evangeliums zu erhebenden Beweis für diese Absicht zu verzichten war, mit einiger Wahrscheinlichkeit auf ihre Aufrechterhaltung noch hoffen

lassen, wenn nun auch der historische Erfolg gegen sie zu sprechen scheint? Wenn doch der Evangelist seine Absicht die Synoptiker neben sich zu verdrängen mit nichten erreicht hat? Doch auch dieser anscheinend vernichtende Einwand dürfte sich vor genauerer Präzisierung des wirklich vom Evangelisten bei seinem Unternehmen Erreichten kaum behaupten. Zunächst wird sich gegen ihn nämlich die Unterscheidung der Hälfte und des Ganzen wohl weit besser anbringen lassen als im obigen zum Ausgangspunkte unserer Betrachtung gemachten Jülicherschen Falle. Alles was das 4. Evangelium für die Anerkennung seines Zeugenberufs durchgesetzt hat, beschränkt sich auf seine Aufnahme in den geschlossenen Evangelienkanon, d. h. es hat zwar auf die monarchische Stellung die es für sich beansprucht, verzichten müssen, wohl aber sich in einer bevorrechteten Stellung behauptet, die es nur mit drei „Pairs“ (Gebilden seines Gleichen) teilt. Das ist freilich kein vollständiger Erfolg gewesen, aber doch noch weit weniger ein Mißerfolg von solcher Vollständigkeit, daß er an sich selbst die obige Annahme über die ursprüngliche Intention des Verfassers des 4. Evangeliums mit seinem Werk widerlegen könnte. Um dies jedoch zu erkennen wird es sich lohnen zu versuchen, auf eine etwas genauere Schätzung des damit vom 4. Evangelisten erreichten Erfolgs zu kommen, als sie sich in der ihm beiläufig schon gegebenen Bezeichnung eines „halben“ vernünftigerweise überhaupt suchen lassen wird. Was ich hier zeigen will, ist, daß richtig geschätzt der wirkliche Erfolg des 4. Evangeliums in gar keinem auffallenden Mißverhältnis zur ursprünglichen Intention seines Verfassers, das einzige wahre Evangelium der Welt zu liefern, steht.

Bevor ich hierauf eingehe, räume ich, um rasch freie Bahn zu bekommen, den allgemeinsten Einwand weg, der sich gegen meine ganze Konstruktion von der Voraussetzung aus erheben ließe, daß überhaupt nur ein totaler Erfolg sich mit der von mir aus Kap. 21 herausgelesenen ursprünglichen Intention des Evangelisten mit seinem Werk vertrage, die Unvollkommenheit dieses Erfolges mache auch diese Intention unwahrscheinlich. Auf diesen vollkommen bodenlosen Einfall gedenke ich mich nicht einzulassen und ihm, meine ich, meine vollkommen andersgerichtete Ansicht einfach entgegenstellen zu können, daß hier nicht die Unvollkommenheit des Erfolgs die Intention unwahrscheinlich macht, sondern umgekehrt das Extravagante der Intention die Vollkommenheit des Erfolgs. Denn, entweder hatte der Evangelist mit seinem Anspruch der einzige Bevollmächtigte Jesu als sein Zeuge zu sein gegen den schon bestehenden anderer zu behaupten, in welchem Falle nicht abzusehen ist, woher die Unfehlbarkeit seines Erfolgs kommen sollte, oder er war überhaupt der erste, der mit solchem Anspruch auftrat, in welchem Falle das bis dahin Unerhörte seines Anspruchs das war, was ihm den Weg zum unbedingten Erfolg verlegte. Kurz dem vollkommen bodenlosen Gedanken, daß mit der Intention des

Evangelisten das erste und letzte Evangelium zu liefern auch der Erfolg dieses Gedankens mit gesetzt war, braucht man nichts weiter entgegenzustellen, als daß vielmehr der Evangelist mit seiner Intention die Erfahrung gemacht hat, welche bei ihrer Extravaganz die einzig mögliche war. Er hat damit nur unvollkommen obsiegend auch nur erlebt, was er allein erleben konnte.

Ist nun damit festgestellt, daß mit der Unvollkommenheit des Erfolgs des Evangelisten mit seiner Intention rein für sich gegen diese Intention nicht zu argumentieren ist, und zugleich auch die Diskussion über das Verhältnis der Intention und ihres Erfolgs erst auf ihren natürlichen Boden gestellt, so steht dieser Diskussion nichts mehr im Wege und zunächst einer klaren Abwägung des Verhältnisses zwischen der Intention und dem Erfolge, die hier betrachtet werden. Wäre es auchbarer Unsinn zu behaupten, daß die Intention des Evangelisten das allein wahre Evangelium zu liefern nur vollständigen Erfolg haben konnte und weil sie diesen nicht hatte auch gar nicht vorhanden gewesen ist, so kann man zugeben, daß die Intention eine gewisse Geringfügigkeit ihres Erfolgs allerdings ausschließt. Denn die ihr eignende Extravaganz sichert ihrem Erfolg, wenn er überhaupt eintrat, gewissermaßen zum Voraus eine gewisse Stattlichkeit seiner Dimensionen. Nun ist der Erfolg, dessen Eintreten hier vorliegt und der unter unsere Betrachtung fällt, die Aufnahme des 4. Evangeliums in den Evangelienkanon der Kirche, und was sich nun fragt, ist, ob dieser Erfolg im Verhältnis zur Extravaganz der Intention gar nicht mehr bestehen kann. Es gibt zwei Wege um sich davon zu überzeugen, daß mit solcher Meinung der in Rede stehende Erfolg stark unterschätzt wäre. Der eine Weg liegt in der Erwägung dessen, was für das 4. Evangelium mit seiner Kanonisierung wirklich erreicht war. Die Geschichte des 4. Evangeliums in der Kirche seit seiner Kanonisierung gibt darauf Antwort. Diese Geschichte ist nun aber keineswegs so verlaufen, daß man die Kanonisierung des 4. Evangeliums, d. h. seine Aufnahme in den Vierevangelienkanon der Kirche, ohne weiteres als seine endgültige Abdizierung bezeichnen könnte, bei welcher das Evangelium endgültig auf seinen Primat verzichtet hätte. Kaum mit geringerem Rechte läßt sich vielmehr derselbe Moment auch als endgültige Einsetzung des Evangeliums in diesen Primat bezeichnen. Denn seit das 4. Evangelium im Kanon steht, hat es nie aufgehört unter Umständen, d. h. in gewissen Perioden der Kirchengeschichte und in gewissen Kreisen der Christenheit für das „Hauptevangelium“ zu gelten, dazu hat es insbesondere nicht erst auf Luther oder gar noch modernere Schätzungen zu warten gehabt. So betrachtet aber erscheint die Kanonisierung des 4. Evangeliums als ein so exorbitanter Sieg desselben, daß sie selbst mit Rücksicht auf die Extravaganz seiner ursprünglichen Ansprüche kaum noch als deren Niederlage gelten kann. Man kann vielmehr sagen, daß die Kanonisierung des 4. Evangeliums, so sehr sie auch eine Art capitis diminutio desselben

ist, doch seinen höchsten Ansprüchen erst historische Dauer verliehen hat. Im Kanon ist ihm für immer — so lange die Kirche währt — selbst in seinen höchsten Ansprüchen eine wenn auch beschränkte (wenigstens nicht ungeteilte) Anerkennung gesichert. So mag denn schon die Betrachtung der Kanonisierung des 4. Evangeliums und ihrer Bedeutung für dasselbe zu einer gewissen Vorsicht mahnen, wenn man von Unvollkommenheit der vom Evangelium selbst erhobenen Ansprüche redet. Doch habe ich mit der Bezeichnung dieser Betrachtung als eines ersten Weges, auf dem man sich vor Unterschätzung des Erfolgs des 4. Evangeliums zu bewahren lernt, darauf vorbereitet, daß ich bei demselben nicht stehen zu bleiben gedenke. In der Tat ist auch nicht abzu-sehen, wie er mich, wenn ich doch mit der Bezeichnung des Verfassers des 4. Evangeliums als Begründers der Kanonisierung seines Werks oben begonnen habe, zum Ziele führen soll. Denn diese Bezeichnung nimmt seinerseits einen persönlichen Anteil des 4. Evangelisten an dieser Kanonisierung an, während soweit von diesem Prozeß bis jetzt gesprochen worden ist, der Raum für solchen Anteil vollkommen zu fehlen scheint. Zwar läßt sich auch an dem, was in der soeben abgeschlossenen Betrachtung als ein aus der Kanonisierung des 4. Evangeliums diesem zugeflossenen Erfolg erwogen wurde, keineswegs in jedem Sinne persönlicher Anteil dem Verfasser des Evangeliums absprechen. Vielmehr ist sein Verdienst an diesem Werk selbst die Voraussetzung alles dessen, was die Kanonisierung desselben jemals für sein Ansehen tun konnte. Denn soviel dies auch gewesen ist, das johanneische Evangelium hat doch den Kanon so wenig wie sonst eines der Bücher, die ihn bilden, gemacht. Doch bleibt eben dieser persönliche Anteil der ursprünglichen Verfasser kanonischer Bücher gemeiniglich außer Betracht, wenn man von ihrer Kanonisierung und von dem, was sie für sie bedeutet hat, redet. An diesen gemeinen Sinn von Kanonisierung habe ich mich, mit allem was ich soweit von ihr in Beziehung auf das Schicksal des 4. Evangeliums gesagt habe, gehalten, bei welchem sie selbst samt allen Folgen, die sich an sie knüpfen, ein Vorgang ist, der in Hinsicht auf den Verfasser als *p o s t h u m* gilt. Soll aber der Verfasser des 4. Evangeliums mit irgend welchem ernstem Grunde der Begründer der Kanonisierung seines Werkes genannt werden, so muß damit ein Anteil desselben daran gemeint sein, der nicht bloß posthum sein kann. Das ist er nun aber auch gar nicht, sobald 21, 20 ff. als Keimgedanke eines Evangelienkanons verstanden wird, sobald also der Verfasser des Evangeliums direkt beteiligt erscheint an der Entstehung des Evangelienkanons, zu dem er einst selbst, allerdings gegen seine Absicht, nur als ein Teil gehören sollte. Ich meine aber, daß Joh. 21, 20 ff. sich als Keimgedanke eines Evangelienkanons nicht nur leicht verstehen läßt, sondern daß die Stelle so verstanden für jeden, der die Entstehung des Kanons bedenkt, willkommen sein sollte. Denn diese Entstehung ist noch bis jetzt ein vollkommen ungelöstes Rätsel. Man kann sagen, daß mit Irenäus



vermeintlicher, rein phantastischer Enthüllung des ganzen Vorgangs (adv. haer. III, 11, 8) er vielmehr in noch unerhellte Nacht gesunken ist. Joh. 21, 20 ff. wirft Licht hinein, wenn man die Stelle als das, was sie doch in der altkirchlichen Literatur augenscheinlich ist, anerkennt, nämlich als das erste Aufdämmern des Gedankens an eine Heiligsprechung einer Darstellung der evangelischen Geschichte. Jedenfalls liegt den uns bekannten Vorgängern des 4. Evangeliums (den Synoptikern) jeder Gedanke der Art noch ganz fern. Der 4. Evangelist will als solcher von Jesus selbst legitimiert sein (21, 20–24), und liefert uns damit den wenigstens bisher noch nirgends sonst gefundenen, ja kaum gesuchten Keimgedanken zur Entstehung eines Evangelienkanons. In dieser Bezeichnung dieses Keimgedankens als solchen liegt auch die Erklärung seiner Geschichte, in welcher er, wie jeder Keim, in gewissem Sinne sich stark verändert hat und auf etwas ganz anderes hinausgelaufen ist, als der 4. Evangelist selbst meinte. Er wollte, wie andern bei seinen Worten 21, 20 ff. nicht möglich war, seine Vorgänger unter sich herabdrücken; was er schließlich erreicht hat, ist, daß er sie zu seiner Höhe erhoben hat, d. h. ihnen eine Stellung in demselben Kanon verschafft, den er zunächst nur an sich selbst denkend überhaupt erst ins Leben gerufen hatte. So aufgefaßt ist aber, was der Evangelist von seiner ursprünglich 21, 20 ff. verfolgten Absicht erreicht hat, auf keinen Fall so gering, daß es zu dieser Absicht unverhältnismäßig erscheinen könnte. Hat er auch keine ausschließliche Anerkennung für sein Evangelium in der Kirche durchgesetzt, weder in ihr überhaupt noch unseres Wissens in irgend einem Bereich derselben, so hat er doch den Grund zum kirchlichen Kanon gelegt und darin sich auch selbst behauptet. Auch der ganze so gedachte Vorgang der Entstehung des Evangelienkanons enthält kaum etwas, das unwahrscheinlich heißen könnte, noch was das mysteriöse Auftauchen gerade des 4. Evangeliums in der Tradition unverständlich machte. Gerade weil der Evangelist seine ursprüngliche Absicht nur unvollkommen durchsetzte, mußte der Vorgang, der sich an sie bis zur Erreichung ihres andersartigen Resultates knüpfte in der Hauptsache aus der Erinnerung verschwinden. Im übrigen aber fehlt es für meine Auffassung der Dinge nicht einmal in der Tradition an jedem Anknüpfungspunkt. In alten Sagen vielmehr, in denen Johannes als der Stifter des Evangelienkanons, ja bisweilen des Kanons überhaupt gilt, darf man doch wohl einen Nachklang des ursprünglichen Hergangs der Dinge bei Entstehung des Evangelienkanons erkennen, wenn es mit dieser so gegangen ist, wie ich meine.

Ganz treffend ist es übrigens, wenn Jülicher Einleitung § 31, 4, S. 335 die Möglichkeit, daß „im 2. Jahrhundert nebeneinander Johannes und die Synoptiker kanonische Evangelien werden konnten“, für einen Beweis der „geringen Festigkeit und Unklarheit der Vorstellungen von Jesus“ in besagtem Zeitalter ansieht.

Daß der eigentliche Streit um die Kanonisierung der johanneischen

Schriften am Evangelium erst entbrannt ist, ist insbesondere sehr wahrscheinlich. Die Apokalypse mag überhaupt ihrer Kanonisierung Bahn gebrochen haben und in dem nun im Evangelium entbrannten Streit die Briefsammlung nur nebenher mit durchgeschleppt worden sein. Das Evangelium war der eigentliche Stein des Anstoßes, aber reichte doch eben darum auch allein zu, um im Mittelpunkt des Streits zu stehen, den Kern desselben abzugeben. An Apokalypse und Briefe knüpften sich *curae posteriores*, bis später Zeiten kamen, die anders dachten und sich vielmehr durch die Apokalypse zu einer Revision des Urteils der älteren Kirche über die johanneischen Schriften veranlaßt sahen.

Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften ist ein Prozeß, an dem wie gewöhnlich die äußere Ausführung von der Idee, die ihm zugrunde liegt, zu unterscheiden ist. Die Idee ist in diesem besonderen Falle die besondere Heiligsprechung einer bestimmten Schriftengruppe, durch welche ihr eine universelle Bestimmung für die ganze Gemeinschaft, welche sie anerkennt, zugesprochen wird, die Ausführung die Zusammenstellung dieser Gruppe zur in diesem Sinne privilegierten oder ausgezeichneten Schriftensammlung. Was nun zunächst die Zusammenstellung betrifft, so versteht sich von selbst, daß sie für die zusammengestellten Schriften selbst nur ein Erlebnis sein kann, d. h. etwas was ihnen selbst in Hinsicht auf ihre eigene Entstehung nachträglich einmal widerfahren ist<sup>1)</sup>. Und zwar gilt das von allen in unserem Neuen Testament verbundenen Schriften ohne Ausnahme und gleichmäßig, sofern sie sämtlich nur Bestandteile einer Sammlung sind, mit der sie ursprünglich nichts zu tun haben und außerhalb welcher sie alle entstanden sind, um erst später durch Zusammenstellung zu ihr in Beziehung zu kommen. Anders steht es aber mit der Idee des Kanons. Zur Heiligsprechung, die sich aus ihr für die Schriften, die ihn bilden, ergab, stehen die Schriften keineswegs gleich. Ein nachträgliches Erlebnis ihrer Geschichte, ist sie es doch keineswegs bei allen in gleicher Weise. Für diejenigen darunter jedenfalls nicht, welchen die universelle Bestimmung nicht erst durch ihre Kanonisierung zuwachsen konnte, sofern sie ihnen schon ursprünglich inhärierte, sei es, daß sie in ihrer eigenen Form oder in ihrem Inhalt begründet war, sei es, daß sie selbst sofort ausdrücklichen Anspruch darauf erhoben. Schriften der ersten hiermit unterschiedenen Klasse sind zunächst die prophetischen Schriften des neuen Testaments, also die Apokalypse und, wenn anders man sie gleichfalls dazu rechnen

<sup>1)</sup> Historische Forschung hat nun festgestellt wie das zu verstehen ist, nämlich nicht von einem an einen bestimmten, einzelnen Moment in der Geschichte gebundenen Erlebnis, sondern von einem Vorgang von großer Allmählichkeit, der von unscheinbaren Anfängen her verhältnismäßig spät sich abschloß und die Sammlung die uns als Neues Testament überliefert ist, zustande kommen ließ. Doch ziehe ich hier diese besondere Beschaffenheit des hier gemeinten Erlebnisses nicht weiter in Betracht, da es darauf für meine obenstehende Auseinandersetzung nicht ankommt.

will, die k a t h o l i s c h e n Briefe. Aber auch von Schriften die sich selbst kanonisiert haben, gibt es im Neuen Testament wenigstens ein Exemplar, und dieses eine Exemplar ist eben das johanneische Evangelium. Denn als Evangelium kommt ihm die Kanonisierung an und für sich so wenig zu, wie irgend einem andern Evangelium, so wenig wie insbesondere irgend einer der drei andern Schriften dieser Gattung im Neuen Testament. Zwar haben diese drei in verhältnismäßig früher Zeit kanonisches Ansehen erlangt, aber in keiner Weise hat der Anspruch, der ihnen darauf zugestanden wurde auf ihnen selbst beruht, sondern die Begründung dieses Anspruchs lag anfänglich ganz außerhalb ihrer selbst und zwar im Ansehen der Person Christi und insbesondere seiner Worte als deren Darstellung sie zunächst galten. Diesem in ihrem Inhalt begründeten Anspruch auf allgemeines und autoritäres Ansehen haben es denn die synoptischen Evangelien vollkommen überlassen, sie in solches Ansehen zu setzen. Anders das 4. Evangelium, das diesen Anspruch selbst und eigenmächtig, besonders und ausdrücklich erhebt, indem sein Verfasser sich für sein Werk auf einen an ihn individuell ergangenen Auftrag Christi beruft: 21, 22 ff. Indem dies aber im 4. Evangelium geschieht, und dieses sich unter den Evangelien allein in Hinsicht auf den Auftrag zur Aufzeichnung einer Apokalypse gleichstellt, isoliert es sich überhaupt vollkommen unter den Schriften des Neuen Testaments und ist die einzige Schrift darin, die sich im strengen und eigentlichen Sinne kanonisiert. Insofern aber ist das 4. Evangelium in der Tat unter den im Kanon des Neuen Testaments verbundenen Schriften einzig in seiner Art und muß demgemäß auch von einziger Bedeutung für das Verständnis dieses Kanons sein. Es enthält (eben 21, 22 ff.) das erste uns erkennbare Aufkeimen des Gedankens an eine Heiligsprechung einer aus den Kreisen der Bekenner Christi hervorgegangenen ihn betreffenden Schrift, d. h. den Keimgedanken zur Entstehung eines Kanons christlicher Schriften. Anderes und mehr als der Evangelist selbst ursprünglich hineingelegt hat, aber nichts was darum die hier vorgetragene Auffassung ausschlösse. Der Verfasser des 4. Evangeliums wollte sein Werk kanonisieren und über alle Werke gleicher Art, die es schon gab und auf die er sich selbst stützte, erheben; was er wirklich erreicht hat, ist, daß sein Werk nur den Anlaß zur Kanonisierung seiner Rivalen wurde, welche zu diesem Ziele gelangten, indem sie privilegierte, allein legitime Zeugen Jesu und seiner Worte und Taten wurden. So wurde das 4. Evangelium, obwohl selbst sich von vornherein der Entstehung eines Evangelienkanons in den Weg stellend, in Wahrheit der Kern zu einem solchen. Das aber war nichts weniger als ein paradoxes Resultat des kühnen Gedankens des 4. Evangelisten sich selbst zu kanonisieren, vielmehr ein solches das bei näherer Erwägung der Umstände sich nur als das natürliche Ergebnis dieses Gedankens darstellt. Kaum begreiflich würde sein, wenn der Evangelist seinen Anspruch gegen die schon vorhandenen Evangelien durchgesetzt hätte,

wenigstens gegen die von ihm selbst anerkannten unter diesen Evangelien. Denn was das eigentlich Extravagante des vom 4. Evangelisten erhobenen Anspruchs ausmacht, ist nicht sowohl der Gedanke, daß er für den allein von Jesus selbst bevollmächtigten Evangelisten selbst gelten will rein für sich, als daß dieser Gedanke sich gegen Evangelien kehrt, die er selbst in und mit seinem Werke anerkannt hatte und demnach in diesem Werke mit dieser Anerkennung zusammentrifft oder vielmehr zusammenstößt. Denn in Wahrheit hat der 4. Evangelist den Anspruch, den er 21, 22 ff. erhebt schon selbst, durch das Verhältnis, in das er sich in seinem Werke zu den Synoptikern gesetzt hat, verwirkt. So daß, was er mit seiner Anspruchserhebung wirklich erreicht hat, so sehr das auch hinter ihr stehen mag, doch nur das ist, worauf er sich ernstlich allein Aussicht machen konnte. Sich selbst kanonisierend und damit den Synoptikern freilich eigentlich den Weg zur Kanonisierung, bevor sie nur selbst sich darauf befanden, zum voraus verlegend hat er mehr unternommen als er laut eigenem Zeugnis seines Werks vermochte. Daher ist was er erreichte, daß er nicht sich, sondern der schon von ihm anerkannten Evangelienammlung zu kanonischer Anerkennung verhalf, näher besehen ebensogut die Ausgleichung eines in seinem Evangelium selbst steckenden Widerspruchs als daß er selbst sich in Widerspruch dazu setzte. Mit dem Wortlaut von Joh. 21, 22 ff. ist die Kanonisierung des viergestaltigen Evangeliums im augenscheinlichen Widerspruch, nicht aber mit dem Geiste des ganzen Evangeliums. Denn die vor dem 4. Evangelium gar nicht existierende, ja um ihrer Mehrheit willen im Grunde aussichtslose Kanonisierung der Synoptiker hat dieses Evangelium selbst durch seine den Synoptikern gezollte Anerkennung vorbereitet. Die Autorität, die sich das 4. Evangelium selbst erwarb, konnte gar nicht anders als den Synoptikern zu Gute kommen. Denn das über sie durch Kanonisierung gesprochene Urteil bestätigt nur das Vorausgegangene des 4. Evangeliums.

Noch an einem andern Punkte der Urgeschichte der Evangelienliteratur erkennt man, daß der 4. Evangelist der Begründer ihrer Kanonisierung gewesen ist. Wie die Kanonisierung des Neuen Testaments überhaupt die Entwicklung der christlichen Urliteratur zum Abschluß gebracht hat, so hat das 4. Evangelium die Entwicklung der Evangelienliteratur zum Abschluß gebracht, und zwar durch seine Selbstkanonisierung. Indem es seinen Anspruch durchsetzte, wurde es, wenn auch nicht das einzige, so doch das letzte Evangelium. Und dies war freilich das absolut notwendige Ergebnis seiner Selbstkanonisierung, während seine Einzigkeit, wie gezeigt, aus dieser Selbstkanonisierung sich mit solcher Notwendigkeit nicht ergab, weil es den Synoptikern mit seinem für sich selbst erhobenen Anspruch den Weg zur Kanonisierung ebensosehr öffnete als verlegte.

Insofern die vorstehend dargelegte Vorstellung der Entstehung des Evangelienkanons sich lediglich auf ein paar uns überlieferte Tat-



sachen und ihre Kombination gründet, (1) das 4. Evangelium ist das einzige, das sich selbst kanonisiert; 2) es ist das jüngste der Evangelien im Kanon und zugleich überhaupt das letzte, das kirchliche Anerkennung erlangt hat; 3) diese aber nur in Verbindung mit drei anderen ihm vorangegangenen, die er selbst schon bevorzugt hatte), im übrigen aber von direkter Tradition ganz absieht, kann man gegen sie den Einwand allzu abstrakter Konstruktion erheben. Auf ihn erwidere ich 1) daß die Verlassenheit von direkter historischer Tradition bei der von mir entwickelten Vorstellung doch nicht so total ist, wie sie zunächst erscheint. Denn eine kirchliche Sage, daß der Apostel Johannes der Begründer des Evangelienkanons, ja des neutestamentlichen Kanons überhaupt gewesen, existiert — die, so jung und auch ihrem Inhalt nach im ganzen unannehmbar sie auch ist, sich doch recht wohl als verworrene historische Reminiszenz für einen Vorgang der christlichen Vorzeit wie ich ihn oben skizziert habe, anrufen läßt. 2. Weiter erkenne ich aber dem Vorwurf der Abstraktheit für meine Konstruktion ein Recht nicht zu, und nehme diese Abstraktheit für sie vielmehr als Vorzug in Anspruch. Ich habe meiner ganzen Ausführung von vornherein die Unterscheidung der Idee des neutestamentlichen Kanons vom Vorgang seiner wirklichen Ausführung im einzelnen durch die Zusammenstellung des Kanons unterschieden, um dann in der sich hieran anschließenden Auseinandersetzung den Verfasser des 4. Evangeliums durchaus nur für die Idee des Kanons kanongeschichtlich als „Begründer“ in Anspruch zu nehmen. An der Idee des Kanons hat der 4. Evangelist, wie ich meine, unzweifelhaften Anteil, inwiefern er an ihrer Ausführung, an der praktischen Zusammenstellung des Kanons, habe ich wenigstens ganz dahingestellt gelassen. Und eben diese Zurückhaltung finde ich keine Veranlassung angreifen zu lassen. Denn ich verteidige a) damit wiederum zunächst nur „abstrakt“, daß sie mir nur der Beschaffenheit der Tradition, welche der Historiker des Kanons für die Urgeschichte des Kanons zu seiner Verfügung hat, zu entsprechen scheint. Wer darüber hinaus sich auf das schrankenlose Gebiet subjektiver Vermutungen hinausbegibt, mag allgemeine unveräußerliche Menschenrechte ausüben, über die der Tradition als seiner Meisterin vom Historiker geschuldete Unterwerfung setzt er sich hinweg. Wie ich denn auch durchaus nur im Sinne dieser Unterwerfung und nicht als Freibrief für willkürliche Abenteuer jene in der Kirche kursierenden Fabeln über Johannes als Begründer des Kanons angerufen haben will. Zu dieser theoretischen Rechtfertigung meiner Zurückhaltung füge ich aber b) noch hinzu, daß mir auch tatsächlich nur warnende Versuche zu ihrer Ueberschreitung bekannt sind. So insbesondere aus der neuesten Zeit der Rohrbachs, der freilich keinen Anstand genommen hat, den uns nun einmal tatsächlich undurchdringlichen Vorgang der sich an die johanneischen Schriften anschließenden Kanonisierung des viergestaltigen Evangelienkanons soweit in seine

Einzelheiten zu verfolgen, daß nun freilich Johannes persönlich und wenn es auch nur durch die Vermittlung seiner „Schule“ wäre, als der eigentliche Zusammensteller des Vierevangelienkanons erscheinen müßte (P. Rohrbach, *Der Schluß des Markusevangeliums* Berlin 1894). Sollte meine oben entwickelte historische Konstruktion um ihrer dünnen Abstraktheit auch nur die Eigenschaft besitzen von der Befassung mit Problemen des Urchristentums abzuschrecken, so wäre das bei der Betriebsamkeit, die gegenwärtig dabei bewiesen wird, schon ein Verdienst.

### 5. Kanon und Literatur.

Als die Kunst, einen Gedankeninhalt von allgemeinem Interesse für menschliche Kreise in eine Form zu bringen, die dieses Interesse erhält und die Verständlichkeit erleichtert und befördert, ist Literatur eine Form des menschlichen Verkehrs, ein Erzeugnis der menschlichen Gemeinschaft. Ihr Ausdrucksmittel ist die Sprache und die Schrift. Soweit Literatur im weitesten Sinne für den Geschichtsforscher in Betracht kommt und in welchem sie im wesentlichen mit der Gesamtheit dessen, was aufgezeichnet worden ist, zusammenfällt, ist sie entweder allgemeines Kulturdenkmal oder nur Denkmal ihrer selbst. Nur im letzteren Sinne ist sie, was man im gewöhnlichen, gebildeten Publikum Literatur nennt. Zieht man diese Grenze zwischen einer engeren und weiteren Bedeutung des Literaturbegriffs nicht scharf, so läuft man Gefahr, einen athenischen Waschzettel dem Gastmahl des Plato gleichzustellen, — ein Mischmasch, wozu doch die Literatur, nur rein linguistisch betrachtet, werden müßte. Allein auch als Sprachdenkmal ist doch der Waschzettel eben nur ein allgemeines Kulturdenkmal, kein Literaturdenkmal. Natürlich kommt auf strenges Festhalten der Unterscheidung um so mehr an, je ferner die Vergangenheit gerückt ist, die in Betracht kommt. In der Gegenwart macht sie sich von selbst breit; in der Gegenwart droht sie unter dem unvermeidlich barbarisierenden Einfluß der rein wissenschaftlichen oder gelehrten Betrachtung der Dinge beständig außer Acht gelassen zu werden. Das beweist nur zu deutlich die Begriffskonfusion, die in vielen allgemeinen Darstellungen der Geschichte der oder seiner Literatur herrscht.

Was ist mit der schriftlichen Fixierung eines geäußerten menschlichen Gedankens vor der bloßen Auslassung durch das gesprochene Wort gewonnen? Unbegrenzte Vernehmbarkeit des sich äußernden Individuums in räumlicher und artlicher Beziehung. Ein Individuum kann, indem es sich schriftlich äußert, allen Zeiten und allen Orten sich vernehmlich machen. Keine andere Schranke steht im Wege, als die Verständlichkeit der Sprache, deren es sich bedient. Ein Literaturwerk im ausgezeichneten und höchsten Sinne ist ein solches, das auf der obersten Stufe der Universalität seiner Bestimmung steht. Zu einer

solchen Literatur hatte es die Welt zur Zeit des entstehenden Christentums gebracht.

Jede Literatur muß im Anfang die strengsten Formen haben. Je geringer im Anfang, der Natur der Sache nach, Umfang und Umkreis des Literaturinhaltes ist, desto mehr kommt alles auf die Form an. Von seiten des Inhaltes ist für die Wirksamkeit der Literatur Grundbedingung seine allgemeine Verständlichkeit, die allgemeine Vertrautheit mit ihm. In ihrem Anfang kann eine Literatur Anspruch auf allgemeines Interesse zunächst mit einem sehr eng begrenzten aber allerdings um so populäreren Stoffe erheben, z. B. einer Volkssage. Allein um so unfähiger ist die erste, beste, nicht besonders geformte Verlautbarung dieses Stoffes, Interesse zu erregen. Dieser Stoff ist an sich allen vertraut, nur die Besonderheit der Form kann das Interesse dafür fördern. Daher steht Poesie an der Schwelle jeder Literatur. Der Umkreis des populären Inhalts, dessen, was allgemein mehr oder weniger verstanden wird, wächst. Die Form bleibt ein wesentliches Erfordernis der Mitteilung, aber sie muß eben wegen des Wachstums des sich ihr fügenden Inhalts immer bequemer werden. Am Ende einer entwickelten Literatur muß sie nahezu für jeglichen Inhalt aufnahmefähig sein. Dazu schafft sie sich die Prosa, die keine Negation der Form ist, sondern eine Form, die dem Zweck der Literatur sich immer besser anbequemt, gewisse mit einem sich immer abstrakter gestaltenden Inhalt unverträgliche oder dafür unbequeme Formen abgestreift, aber dafür andere um so mehr entwickelt hat. Die Literatur der Griechen und Römer hatte zur Zeit des aufkommenden Christentums die Literatur für den Ausdruck so ziemlich jeglichen Inhaltes gestaltet. Die hohe Blüte der antiken Literatur stellt sich darin dar, daß in dieser Literatur damals die Form die ganze damalige Welt bewältigt hatte. Ebendagegen setzte sich die Kirche zur Wehre.

Das Christentum zog sich ja zunächst aus der Welt und so auch vom Gebrauch der Literatur zurück. Es erzeugt sich einen selbständigen literarischen Verkehr. Bei seiner Zurückgezogenheit verzichtet es nun zuerst auf die damalige Literatursprache. Die Sprache des Christentums ist zunächst das Aramäische, der literaturlose Dialekt eines kleinen und abgelegenen Volksstamms, dann das Judengriechisch, das gleichfalls noch keine Literatursprache ist. Die Formen des Verkehrs der Christen untereinander sind vorerst so bescheidene, daß er zur Schrift greift, noch ohne damit in den Bereich der Literatur zu treten. Zur Literatur gehört an sich und zunächst ein Brief nicht. Auch mag zum Zweck einer beschränkten Publizität eine Kodifikation, eine Statutensammlung oder sonst etwas der Art aus rein praktischem Bedürfnis für ein Menschenpaar oder größere oder geringere Menschenvereine der Aufzeichnung wert erscheinen. Doch können Umstände, die solchen Aufzeichnungen ursprünglich zukommende Publizität bedeutend erweitern, ein Brief kann interessant werden, für mehrere

Leser als die ursprünglichen Korrespondenten, ein Kodex für eine größere Zahl von Gemeinschaften als die ursprünglich damit versehene. Allein keine Erweiterung der Bedeutung dieser Aufzeichnungen, die durch ein erweitertes Interesse an ihrem Inhalt hervorgerufen wird, kann je daraus Literaturwerke im eigentlichen und klaren Sinne des Wortes machen. Das kann stets nur die ihnen eigene Form bewirken und muß daher ihnen selbst schon ursprünglich anhaften. Ein Brief, ein Kodex sind literarisch interessante Werke, wenn die Vorzüge und Eigentümlichkeiten, und schon diese allein, den Grad von allgemeiner Verständlichkeit und Eingänglichkeit aufweisen, welcher der Sprache des Schriftstellers, den Erzeugnissen fähiger schriftstellerischer Tätigkeit innewohnt. Die Geschichte der römischen Literatur spricht z. B. von der juristischen Fachliteratur und den römischen Codices mit gutem Recht, weil die Römer, abgesehen von ihrer absonderlichen juristischen Begabung, auch ein so gebildetes, ihre Juristen insbesondere durch eine so vollkommene philosophische Schule durchgegangen waren, daß selbst die Gesetzesaufzeichnungen des römischen Volkes als musterhafte literarische Darstellung eines Rechts die Leistungen der Literatur nach dieser Seite erweiterten. Allein weil die Römer eine klassische Gesetzesaufzeichnung besitzen, darum gehören noch nicht alle Gesetzesaufzeichnungen in die eigentliche Literatur auch nur ihres Volkes, geschweige denn in die Weltliteratur. Von den Gesetzesaufzeichnungen der Meisten besteht in der Literaturgeschichte zu reden überhaupt keine Veranlassung. Das Vorbild der literarhistorischen Behandlung der antiken klassischen Literatur hat wahrscheinlich auch die moderne der Literatur der Kirche (A. Harnack, G. Krüger) zu einer diffusen Auffassung ihres Gegenstandes verleitet. Wer von altchristlicher Literatur bis Eusebius redet, der legt eben nur einen vollkommen barbarischen Begriff von Literatur zugrunde, der unter Literatur nichts anderes versteht, als die rohe und ungeschiedene Masse alles dessen, was eine größere oder geringere Menschengemeinschaft schriftlich aufgezeichnet hat. Die Geschichte der kirchlichen Literatur läßt sich jedenfalls nur von dem Moment an schreiben, von dem ab diese Geschichte in ihrem eigentlichen Verlauf sich verfolgen läßt, d. h. seitdem die „kirchliche Literatur“ genannte historische Größe eine übersehbare und kontinuierliche historische Entwicklung gehabt hat. Ist dies anerkannt, so scheidet sich das Ganze, das sich als Literatur des altchristlichen Altertums anbietet, sofort in zwei Komplexe aus, zwischen denen ein historischer Zusammenhang nicht ohne weiteres besteht: eine schon früh untergegangene Geschichte der christlichen Urliteratur und eine darauffolgende Geschichte der Kirchenschriftstellerei, die sich dann fortlaufend mit der alten Kirche selbst entwickelt hat. Die Grenze zwischen beiden Perioden ergibt sich aus der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem die christliche Literatur der beiden so unterschiedenen Perioden zu der sie umgebenden allgemeinen profanen Weltliteratur gestanden hat: die



christliche *Urliteratur*, vollkommen auf sich selbst gestellt, mindestens völlig losgelöst von den Entwicklungsbedingungen, die in der Literatur der Zeit unter Griechen und Römern geschaffen waren, während dann das eigentliche *Schrifttum* der späteren Kirche in seinen Formen sich im wesentlichen an jene anschloß. Das Christentum konnte sich eben gegen die antike Literatur so wenig behaupten, wie gegen die antike Welt überhaupt. So verschaffte sich schließlich die Kirche eine eigene Weltliteratur.

Als das Urchristentum sich der schriftlichen Äußerung bediente, lag ihm der Gedanke fern, daß ein Werk der Literatur seine ganze Autorität und Bedeutung aus sich selbst, nämlich aus seiner literarischen Form schöpfe. Es stellte alle seine Kundgebungen auf ganz andere Grundlagen. Seine schriftlichen Erzeugnisse sind entweder gar keine Literatur gewesen, weil sie der literarischen Form entbehrten, oder die neuen Formen, die es erzeugt hat, sind früh untergegangen oder haben sich nur ganz künstlich, als apokryph, erhalten. Daraus erklärt sich das frühe Scheitern einer christlichen Urliteratur von selbst. Wenn ein Stoff Literatur geworden, in die Literatur geraten ist, so ist die Form über ihn Herr geworden. Deshalb mußte der Versuch einer christlichen Urliteratur früh scheitern. Ueber den „Stoff“ durfte die Form nicht Herr werden. Auch die historische Form, in der ein Stoff behandelt wird, sichert ihn allen Kautelen zum Trotz, die gerade hier angewendet werden, nicht vor beständiger Verwandlung. Das durfte mit Christus nicht werden, wie es in den Evangelien zu werden auf dem Wege war. Daher auch der Prozeß der Evangelienbildung durch Kanonisierung still gestellt wurde.

Der Kirchenschriftsteller arbeitet sich seit den Zeiten des Urahns der Kirchenschriftstellerei Clemens Alexandrinus, am Problem ab, seine Verantwortlichkeit zu entlasten. Es geschieht auf zweierlei Weise, die beide die Unlösbarkeit und Hoffnungslosigkeit der übernommenen Aufgabe beweisen. Die Grundüberzeugung des Kirchenschriftstellers ist, daß er etwas Verbotenes tut. Er beschwichtigt sein Gewissen, indem er sich durch die Form seines Werkes verhüllt; er redet und schweigt zugleich, er gestattet sich nur den halben Gebrauch der menschlichen Rede; da er ein Geheimnis verrät, darf er auf jeden Fall nur andeuten (*αἰνέττεσθαι*), zugleich einerseits ausdrücken und erkennen lassen und andererseits für sich behalten und verbergen. Außerdem beruhigt sich der Kirchenschriftsteller, indem er sich hinter den Kanon steckt, sich dahinter verbirgt. Schließlich nimmt alle Kirchenschriftstellerei die Miene an, nur Schriftauslegung zu sein; dafür sehen sie Hieronymus (*de viris illustribus praefatio*) Augustin (*de doctrina christiana*) an. Und auch unter diesem Deckmantel setzt sich dasselbe zweideutige Spiel fort. Dank der allegorischen Auslegung weiß der Kirchenschriftsteller noch genug von sich aus zu behaupten, daß er nicht aufhört, auch noch neben dem kanonischen Schriftsteller, hinter den

er sich steckt, selbst einer zu sein. Kurz die Kirchenschriftstellerei, sowie sie sich unter der Sanktion der Kirche entwickelt, ist die organisierte Unehrlichkeit und Zweideutigkeit.

Der Manichäer Faustus (bei Augustin c. Faust. XXXII, 2) verlangt, daß beim N. T. der Kritik seiner Autorität in der Kirche keine engeren Schranken gezogen werden, als beim A. T.: „Zumal feststeht, daß es (*fili testamentum*) weder von ihm (*Christus*) noch von seinen Aposteln geschrieben ist, sondern viel später von namenlosen Leuten (*incerti nominis viri*), die, damit man ihnen als Aufzeichnern von Dingen, von denen sie keine Kenntnis hätten, Glauben nicht versage, ihren Aufzeichnungen teils den Namen von Aposteln, teils von vermeintlichen Apostelschülern vorsetzten, unter dem Vorgeben, sie selbst hätten diesen gemäß (*secundum eos*) geschrieben, was sie geschrieben. Mir scheinen diese Leute dadurch den Jüngern Christi besonders schweres Unrecht angetan zu haben, daß sie die widerspruchsvollen, der Uebereinstimmung mit sich selbst ermangelnden Dinge, die sie aufschrieben, jenen beileigten und diese Evangelien ihnen gemäß geschrieben zu haben erklärten“ (XXXIII, 3): „da ja die Aussprüche Christi weder von ihm noch von seinen Aposteln aufgezeichnet sind, sondern viel später nach deren Hinscheid (*assumptionem*) von wer weiß was für unter sich selbst nicht einigen Halbjuden auf dem Wege des allgemeinen Geredes (*per famas opinionesque*) in Erfahrung gebracht worden sind“. Das sind natürlich Aussprüche eines Ketzers, der sich erlaubt, hinter die traditionelle Auffassung der kanonischen Schriften zu blicken. Wer heutzutage aus dem Bann der Tradition heraustritt, wird dem Faustus nicht sowohl vorzuhalten denken, daß er der christlichen Tradition den Glauben versage, als daß er sich durch die manichäische für genügend ausgerüstet zu ihrer Bestreitung gehalten habe.

In der Entwicklung der ursprünglichen Evangelienliteratur der Kirche, wie sie uns in den vier Evangelien des Kanons vorliegt sehen wir, wie sich diese Literatur selbst umbringt. So ging es nicht weiter, ohne daß sich Evangelien in der Kirche um allen Kredit brachten. Es handelte sich nur darum, einem Kern dieser Literatur wenigstens die allgemeine (katholische) Anerkennung zu sichern, und das Mittel dazu war, bei Zeiten ein Ende zu finden, rechtzeitig zu sterben. Eben das geschah in der Kanonisierung der Vier. Die Evangelienliteratur war tot, aber die vier lebten für immer, freilich auch als die früh oder spät wieder zu erkennenden Zeugen der stürmischen und gewissermaßen unmöglichen Anfänge dieser Literatur. Das Hauptkunststück bei der Kanonisierung war natürlich noch, den „Vierten“ unter Dach zu bringen. Es gelang, und damit erhielt freilich auch der Evangelienkanon erst das imposante Ansehen, das Respekt einflößte und ihm gestattete, zum Moloch zu werden, dem sich willig die unzähligen Köpfe der Harmonisten zum Opfer brachten. Eine solche Aufgabe wie die von ihnen übernommene hilft dank ihrer Absurdität das Ansehen des

Gebildes, dem sie gilt, nur erhöhen, so lange sie sich aufzudrängen vermag, so lange sie akzeptiert wird. Aber solcher Krug zumal geht so lange zu Wasser, bis er bricht, und er kracht schließlich gerade da, wo er bis dahin am festesten schien, auseinander. Lange war es gerade der „Vierte“ mit seinen Zumutungen an die Verehrer der Evangelien, der ihren Kultus zur allgemeinen Begeisterung anfachte und den Opfermut bis zum äußersten anstachelte. Schließlich wird er der eigentliche Verräter unter den Genossen. So geht es mit allen Erfolgen, die Ueberschreitung vernünftigen Maßes zur Voraussetzung haben. Solche Ueberschreitung zieht den Erfolg am sichersten nach sich, aber diesem auch zugleich seine Schranke.

Sieht man von allen phantastischen oder mythologischen Voraussetzungen über Entstehung von Literaturwerken ab, so kommen die christlichen von Anfang an nur als Erzeugnisse menschlicher Individuen in Betracht. Als solchen ist ihnen aber der Name eines Verfassers wesentlich: denn ein eigentliches Literaturwerk, d. h. eine schriftliche Aufzeichnung von so weiter universaler Bestimmung schöpft seine Autorität nur aus ihrer Herkunft, d. h. aus der Person ihres Verfassers. Er deckt sein Werk, tritt dafür ein. Die hiezu notwendigen Voraussetzungen fehlten in den Anfängen des Christentums. Im Kanon haben die Evangelien keine Verfasser. Er will von solchen nichts wissen und läßt ihre Namen, wie das so bezeichnende  $\kappa\alpha\tau\alpha$  anzeigt, nur noch als Etikette zu, setzt sie dazu herab. Wer daher im Kanon nach Verfassern der Evangelien fragt, darf nicht klagen, wenn er sich damit die Evangelien für den Gebrauch, für den sie im Kanon bestimmt sind, verdirbt. Er ist vom Kanon gewarnt. Gegen die Betrachtung ist das Alter der Frage nach den Verfassern ohne jede Bedeutung. Die Theologie ist eben eine sehr frühe Korruption der christlichen Religion. Ob man die Synoptiker erstes, zweites und drittes Evangelium oder Matthäus Markus und Lukas nenne, in beiden Fällen bedient man sich für sie in Hinsicht auf die Charakterisierung und das Verständnis ihrer Werke ganz sinnloser, lediglich dem Zweck abstrakter Unterscheidung dienender Etiketten für sie, dies natürlich so lange man beide Fälle ganz gleich behandelt und nicht aus jeder Vergleichbarkeit rückt und die im Kanon gegebenen Evangeliennummern ebenso ungedeutet läßt wie die Namen, also etwa die Nummern chronologisch aufzufassen sich hütet und ebenso den Namen die ganze nichtssagende Rätselhaftigkeit läßt, die sie als bloße Ueberschriften ihrer Evangelien haben. Auch nicht daß man sich beikommen läßt, diese Namen aus der einzigen Quelle zu deuten, die dafür fließt, nämlich aus der sonstigen, die Herkunft der Evangelien betreffenden Tradition. Wer freilich ernstlich meint, die Tradition über die Evangelisten mache uns nahezu persönlich mit ihnen bekannt, der wird wonders was zum Verständnis der Evangelien an der Ueberschrift, die sie tragen, zu besitzen wännen. Um so wichtiger ist es unter diesen Umständen, die Bedeutsamkeit der Tradition für die Deutung

der Evangelistennamen nicht zu überschätzen. Besonders da beim 4. Evangelium die Ermittlung der Herkunft ein ganz eigenartiges Interesse beansprucht gerade im Hinblick auf die Namensgebung „nach Johannes“.

In sich selbst ist das 4. Evangelium auf eine seltsam künstliche und mysteriöse Weise anonym gehalten. Es deutet allerdings auf seine Herkunft hin, ja sein Schlußkapitel bezeichnet die Person des Verfassers ausdrücklich, und doch erfahren wir seinen Namen niemals. Dieser Name wird vielmehr ausdrücklich vermieden, und zur Feststellung der Person, die gemeint ist, bedient sich das Evangelium nur einer umschreibenden Bezeichnung: „der Jünger, den der Herr lieb hatte.“ Wie dieser Jünger hieß, wird den Lesern zu erraten überlassen. Daß aber sein Name Johannes war, das wäre wenigstens für den heutigen Leser aus dem 4. Evangelium selbst überhaupt nicht zu entnehmen. Das wissen wir nur aus der Tradition, die es dem Apostel Johannes beilegt. Um mit dem was uns die Tradition angibt, hier fertig zu werden, ja nur das Recht zu erwerben, ihre Angaben zu bezweifeln, bleibt uns ein einziger Weg übrig, die Befragung des Evangeliums selbst. Ob wir aber hiemit zum Ziel gelangen, dafür wird viel, wenn nicht alles auf die richtige Fragestellung ankommen. Soll nun die Frage lauten: Läßt uns das Evangelium erraten, daß der Verfasser der Apostel Johannes sein will? Ich glaube, ja; aber auf eine so geheimnisvolle und problematische Weise nur, d. h. es bleibt unter allen Umständen so fraglich, ob die Meinung des Evangeliums getroffen ist, wenn man sagt, sein Verfasser wolle niemand anders als der Apostel sein, — daß schon darum die Absicht des Evangelisten kaum direkt auf Feststellung seines Namens gerichtet sein kann. So glaube ich denn vielmehr, daß die richtige Fragestellung zu lauten haben wird: wie kam der Evangelist dazu, für sich den Namen Johannes in Anspruch zu nehmen — oder anders gesagt: sich unter den Aposteln gerade mit dem Johannes darunter zu identifizieren? Läßt das Evangelium etwas über den Anlaß dazu erkennen? Allerdings. Seine Vorstellung vom Täufer Johannes gibt die Lösung des Rätsels: der Evangelist will das Gegenbild der Vorläufers Christi auf Erden für die Epoche seines nachirdischen Daseins sein. Er verkündet den Gläubigen, was ihnen Christus bis zu seiner Wiederkehr zu sein hat, gleich wie ihnen der Täufer verkündete, als was sie ihn bei seiner auf Erden bevorstehenden Erscheinung unter sich haben würden. Die Analogie seiner im vorliegenden Evangelium vollbrachten Leistung für Christus mit der früheren des Täufers ist der Anknüpfungspunkt zu der Namensgebung des Evangelisten für sich selbst. Er ist der Johannes der Zeit unmittelbar nach Christi Erscheinung auf Erden, wie der Täufer der Johannes der unmittelbar vorhergehenden Zeit gewesen ist. Das ist es, was er vor allem verstanden wissen will, warum er nämlich unter den Aposteln gerade Johannes sein will; aber



den Namen nun auch zu geben, der seinen Beruf als Evangelist legitimiert oder kenntlich macht, das überläßt er gewissermaßen dem Leser. Nun wird verständlich, wie die Andeutungen, die er über seine Identität mit dem Apostel Johannes in seinem Evangelium gibt, sich stets innerhalb der Schranken eines aufzugehenden Rätsels halten, zu dessen Lösung aber der Evangelist meinen kann, sich mit Sicherheit versehen zu dürfen, da wo der Sinn seines Buches verstanden worden ist, nämlich als ein Gegenstück zum Johannesruf, von dem der Anfang seines Evangeliums erzählt. Er ist auch verstanden worden; aber was er als dunkles Rätsel in die Welt hinausrief, hat sich in ihr nur in dieser Form weiter zu behaupten gewußt. Die Lösung des Rätsels: der vierte Evangelist der Johannes des von der Erde wieder verschwundenen Christus — behauptete sich unter den Gläubigen; der Schlüssel, der dazu geführt, blieb im Evangelium vergraben. Ihn aus diesem hervorzuholen, war dem einstigen Unglauben vorbehalten.

---

## Der gegenwärtige Stand der Johanneskritik.

### Ausleitung des Herausgebers.

Meine persönliche Auffassung vom Joh.-Evangelium, wie sie mir über der Beschäftigung mit Overbecks Johannespapieren unter dem Zuschuß eigener Kenntnis und Ueberlegung erwachsen ist, habe ich in einem kurzen Aufsatz: „Das Joh.-Evangelium als profane Schrift“ (Süddeutsche Monatshefte, Augustheft 1911 S. 240—246) niedergelegt und erwähne dies hier vor den Lesern und Kritikern des von mir zum Druck gebrachten Overbeckschen Werkes, weil dort im Großen die Kulturperspektive angedeutet ist, die sich mir bei dem sozusagen atmosphärischen Druck der neuen Einsichten hintergründlich von selbst ergeben hat. Das Buch selbst habe ich abzuschließen mit einigen sachlichen Erwägungen, inwiefern die seit zehn Jahren erschienenen Forschungen den vom Verfasser erkannten Stand der Dinge auf dem einen oder andern Punkte überholen oder ob nicht vielmehr diese verzögerte Zusammenschau einer zwei bis drei Generationen umspannenden Gelehrsamkeit dank dem Scharfsinn, der sie beschneidet und dämmt, dank der Kombinationskraft, die Wege bahnt und Ziele weist, und vor allem dank der stählernen Wahrhaftigkeit, die nüchternes Verstandeswerk mit Fühlung und Seele begabt, eine weitausgreifende Erkenntnislinie errichtete, zu der die seitherigen Bemühungen um denselben Stoff auf die gebührende Höhe erst noch zu bringen sind.

Von den Arbeiten, die nach Aufzeichnung auch des letzten der vorstehend veröffentlichten Blätter erschienen sind, ist die der Zeit nach erste zugleich auch für die Forschung am wichtigsten: „Aporien im 4. Evangelium“, von E. Schwartz (in den Göttinger gelehrten Nachrichten Philologisch-historische Klasse, 1907. S. 342—372. — 1908. S. 115—188. S. 497—560). Eine Methode, nach der die im Titel bezeichneten „Verlegenheiten“ oder „Anstöße“ am Text aufgewiesen werden sollen, wird nicht einleitend entwickelt, sondern von Fall zu Fall, unter Berufung auf das natürliche Gefühl des Lesers, bald da eine Fuge, bald dort ein Riß im Verlauf der Erzählung namhaft gemacht. Ein solches impressionistisches Vorgehen hat es zwar leicht, augenfällige Hindernisse aus dem Wege zu räumen, entbehrt aber der Sicherheit, die ein schulmäßiges Verfahren nach den im Stoff vorhandenen Problemkategorien

eben als Entgelt für die mit unterlaufende Gründlichkeit und Pedanterie mit sich bringt. Weder die Tradition, noch das Verhältnis zu den Synoptikern, noch sonst eine der johanneischen in der neutestamentlichen Einleitungsdisziplin einverleibte Vor- und Unterfrage behandelt Schwartz gesondert, im Aufbau einer paragraphisch abgeteilten Untersuchung. Der seinen vier Folgestücken selbstverständlich innewohnende sehr beträchtliche Sinn besitzt mehr den Stegreifcharakter einer sachkundigen Improvisation, sodaß, rein auf das Schwergewicht und die Werbekraft der vorgetragenen Argumente eingeschätzt, die Beurteilungsweise von Schwartz hinter dem keuchenden Ringkampf, den Overbeck mit dem theologisch angestammten Johannesproblem austrägt, an sachlichem Ernst und forschender Hingabe zurücktreten muß.

Der Stütz- und Ausgangspunkt bei Schwartz ist ausgesprochen negativer Natur. Das Problem des Selbstzeugnisses wird nämlich total ignoriert. Rechnet man die exponierte Stellung Schürers in dieser Frage hinzu (oben S. 220 f.) und daß auch Wellhausen sich um dieses Prolegomenon weiter nicht kümmert, so ist man versucht, von einem Göttinger Dogma zu reden. Geradezu die Kritik herausfordernd, beinahe burschikos gleich zu Beginn jeder einheitlichen Auffassung des Evangelientextes den Fehdehandschuh vor die Füße werfend, bricht Schwartz in den ersten zehn Zeilen dem Joh.-Evangelium sein Herzstück aus, indem er zur Figur des Jüngers, den der Herr lieb hatte, die Frage aufwirft, ob „diese rätselhafte Gestalt wirklich zu dem unzweifelhaft ursprünglichen Bestand des Evangeliums gehört“ (1907. S. 343). Es bedeutet keinerlei Begründung einer solchen Gewaltsamkeit, wenn dann Schwartz philologisches Detail zusammenträgt, die Abweichung von der synoptischen Abendmahlsschilderung „ungeschickt“ und „schlimmer als das“ den inhaltlichen Widerspruch nennt, in den sich der Text der Vs. 13, 21—29 die Ansage des Verrates betreffend in sich selbst verwickelt — dergleichen stellt auf alle Fälle eine viel zu schwache Grundlage dar, um nun bereits auf der dritten Seite (344) eine grundsätzliche Scheidung zu inszenieren zwischen „zwei Erzählungen, die zusammen redigiert sind und nicht zusammenpassen: Die eine ist eine Korrektur der Synoptiker; ihr Mittelpunkt ist der Lieblingsjünger. Die andere hat mit der synoptischen Tradition radikal gebrochen; nach ihr weiß Jesus allein von dem Verrat, und das Herrenmahl fehlt, da Jesus selbst das Passahlamm ist“. Auf dieser Spitze wird die Pyramide errichtet, aus diesem einen textlichen Querstand eine Folgerung von entscheidender Tragweite herausgepreßt. Der eigentliche Johannist soll mit der Synoptikerbenutzung nichts zu tun haben. Dabei durchtränkt dieser inhaltliche Einfluß der drei ersten das 4. Evangelium wie ein Sauerteig. Die sorgfältige Zusammenstellung dieser schwierigen und wichtigen Beziehungen bilden bei Overbeck das lange 8. Kap. (S. 234—292) und sind auch da noch nicht erschöpft; feinere, schwer unterscheidbare Anklänge ergeben noch eine Nachlese (oben S. 419—423).

Jedenfalls ist die Möglichkeit, der Johannist habe sich auf den Schultern der Vorgänger erhoben um, mit Bewußtsein und desto besserer Sicherheit, sie dann unter sich zu lassen und größer zu sein als sie, nicht von der Hand zu weisen — schon nicht, weil dies vielleicht mit unter die Mittel gehört, die Unzahl der „Aporien im 4. Evangelium“ einzuschränken. Schwartz macht von dieser Lösungsauskunft keinen Gebrauch und zerhaut den Knoten.

Bis zu einem gewissen Grade erscheint der Vortritt dieser Passionsanalyse bei Schwartz methodisch gerechtfertigt, insofern die Leidensgeschichte wirklich ein so unverhohlenes Anlehen und Zubeckenntnis des Johannisten zur Synopse darstellt, daß die Untersuchung an und für sich gewiß von dieser Gemeinsamkeit aus ihren allgemeinen Ausgang nehmen durfte. Aber Schwartz vermengt mit dieser Beziehung alsbald, kaum hat er sie geknüpft, und ohne sie von der Leidensgeschichte aus auch gleich auf die andern Parteen des Evangeliums auszudehnen, die gänzlich anders gearteten Berührungen mit den andern neutestamentlichen Johannesschriften, dem 1. Joh.-Brief und der Apokalypse, und — was zur Verwirrung führt — mit der Tradition. Schwartz ist, wenn auch nicht unbesehen, Vertreter einer Presbyter-Hypothese (S. 371): „Der Verfasser des 1. Briefes und der Bearbeiter des Evangeliums sind entweder Freunde und Schüler „des Presbyters“ oder sie sind mit ihm identisch“ — wozu sich dann Schwartz (in einer Anmerkung) von einer Versündigung mit dem Papiaspresbyter freihält und sogar ausdrücklich feststellt, Johannes habe der Brief-Presbyter nicht geheißen — „sonst wäre der Name nicht entfernt.“ Leider aber bleibt Schwartz gegen die üblichen Folgerungen aus der ephesinischen Tradition nicht ebenso standhaft. Daß in Kap. 21 beim „Lieblingenjünger“ an den „ephesinischen Johannes“ gedacht sei, ist eine unbeweisbare und ganz unnötige Annahme, mit der sich (S. 361 f.) Schwartz auf die Namengebung den Apostel Johannes angehend eben doch in hinderlicher Weise festlegt.

Einseitig äußerlich wird des weiteren von Schwartz der einheitliche Aufbau der Schrift in Abrede gestellt, wenn, laut ihm, wirklich die Stelle vom Unglauben der Brüder Jesu 7. 3 „die Entscheidung bringen“ soll. Ich meine, Schwartz schöpft den Sinn solcher Uebergänge zu leicht hin einfach vom Gemeinverstand des Wortlautes oben ab und bleibt gerade dieser Stelle die tiefere Auslegung schuldig, auf die sie aus den eigentümlich verhaltenen Gedankengängen der Schrift heraus ein Anrecht hat. Methodologisch betrachtet ist die erwähnte Einseitigkeit bei Schwartz darin beschlossen, daß er so gut wie ausschließlich Fragen der „neutestamentlichen Einleitung“ an den Text heranbringt, während bei Overbeck ein rechtzeitiger Ausgleich erfolgt, indem er ergänzende Gesichtspunkte aus der Schwesterdisziplin, der „neutestamentlichen Theologie“, heranzieht. Einen Spezialproblemkomplex wie den von der „Unwissenheit der Juden im 4. Evangelium“



empfindet Overbeck so gründlich nach allen Seiten durch (oben S. 391 bis 408), daß ihm, wenn der rein textliche Zusammenhang zu wünschen übrig läßt, die hinter dem Wortlaut wirksamen durchgreifenden Zusammenhänge der *Gesinnung* ungezwungen aus der Verlegenheit helfen. Ich betrachte jene ganze Reihenfolge exegetisch schwieriger Stellen in der Behandlung, die sie durch Overbeck erfahren, für vorbildlich — nicht etwa nur wegen der Förderung, die ihr Verständnis im einzelnen Fall an Ort und Stelle erlebt — sondern eben um des methodischen Gewinnes Willen, der Härten der Form irgendwie inhaltlich kompensiert.

Wohl der wichtigste Satz der ganzen Abhandlung von Schwartz lautet: „Es ist ein aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengefügt und zusammengeklittertes Buch, wie die erzählenden Bücher der altisraelitischen Literatur auch, eine Parallele, die alle beherzigen sollten, welche mit unlogischen Argumenten und schlaffer Interpretation die unrettbar verlorene Einheit aufrechtzuerhalten bestrebt sind und bestrebt zu sein nicht aufhören wollen“ (Nachr. 1908, S. 148). Dieser Satz enthält mit einer unumstößlichen Einsicht zugleich deren verfehlte Anwendung. Schwartz übersieht, daß es den Ausflug nach Wolkenkuckuksheim bedeutet, wenn man die schwer zu leugnende und in der Tat wegleitende Parallele mit den pseudepigraphischen Gepflogenheiten der spätjüdischen Literatur zwar kaum in erschöpfendem, jedoch in überwiegendem Maße nicht im schlichten, an sich gewiß genügend komplizierten Verhältnis des 4. Evangeliums zu seinen drei Vorgängern erfüllt sieht. So steht es und nicht anders: Die Quellenscheidung, zweifellos die wichtigste Aufgabe, die das Joh.-Evangelium der Forschung stellt, vollzieht sich so gut wie vollständig in der minutiösen Bestimmung des labyrinthischen Eigensinns, mit der im 4. Evangelium die synoptische Geschichtserzählung mißhandelt ist, möchte man sagen — wenn nicht eben diese bodenlose Willkür beim Johannisten sich als die Freibeuterei des Genies entpuppte. Jedenfalls macht sich jede ernste Forschung des schnöden Undanks gegen das Schicksal schuldig, wenn sie, des einzigartigen Vorzugs uneingedenk im Besitz der auszuscheidenden Quelle wirklich zu sein, rein aus exegetischer Gefühlslogik imaginäre Quellen konstruiert und mutmaßliche Uebearbeitungen abgrenzt. Overbeck geht dem Lehensverhältnis des Johannisten zu den Synoptikern, statt bloß daran herumzupflücken, systematisch zu Leibe, und wenn mit der Verschärfung, die das Problem der Quellen des 4. Evangeliums nun nach seinem Tode unerwartet erfahren hat, auch sich seine ausführliche Untersuchung über den Synoptikergebrauch bei Johannes nicht mehr als hinreichend und möglicherweise als bereits etwas antiquiert erweisen wird, insofern gewisse Spuren einer mehrschichtigen Bearbeitung vielleicht wirklich anzunehmen sind — die Feststellung wird unverrückbar bleiben, daß für eine ernstzunehmende Forschung außerhalb der Synoptiker im 4. Evangelium von „Quellen“ nie und nimmer die Rede sein darf. Wie Overbeck es klipp und

klar in dem Satz erledigt (oben S. 278): „Die Frage nach den Quellen des johanneischen Evangeliums beantwortet sich dahin, daß uns diese Quellen bis auf die Synoptiker unbekannt und nicht nachweisbar sind.“

Fast gleichzeitig mit Schwartz und zugestandenermaßen (S. 7) unter seinem Einfluß hat der Altmeister der alttestamentlichen Quellscheidungstheorie Julius Wellhausen seinen vorangegangenen Studien zu jedem der drei Synoptiker nun auch noch „das Evangelium Johannes“ (Berlin 1908) folgen lassen. Die Schrift verleugnet die bekannte Außenseitenmanier des Verfassers nicht, überlegen und stilvoll über den Zaun hinüber, durch den man selber gottseidank nicht mehr behindert ist, in die Angelegenheit hineinzusprechen, ehe man in seiner Vielseitigkeit um ein Haus weitergeht. Dabei verbindet sich berechtigtes Selbstgefühl mit echter Bescheidenheit, und gerade „die Ergebnisse der Analyse“, mit denen Wellhausen schließt (S. 101—146) scheinen — ich darf als Nichtphilologe nicht bestimmter sprechen — die von Blaß und Schwartz geleistete Kritik an „Text und Sprache“ ebenbürtig zu ergänzen. Gegen eine Stelle allerdings fühle ich mich verpflichtet, aus meinem herausgeberischen Kärrneramte heraustretend, Einsprache zu erheben. Wellhausen schreibt (S. 120): „Nach dem redaktionellen Explizit 20, 31 ist das 4. Evangelium der Wunder wegen geschrieben, die den Glauben bestätigen sollen, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, sei. Damit wird Inhalt und Zweck ganz unrichtig angegeben. Der wahre Zweck liegt vielmehr in den eigentümlichen Abweichungen von der älteren Anschauungsweise, in dem Fortschritt und der Korrektur des älteren Glaubens der christlichen Gemeinde.“ Es ist ungenau und irreführend, wenn hier zwischen Person und Zweck kontrastierend unterschieden wird. Mit dem 4. Evangelium soll die wahre Autorität aufgerichtet sein, die da ist „der Herr“; darin daß der johanneische Christus zum einzig wahren Christus erklärt wird, liegt ja gerade die „Korrektur“ des älteren Gemeindeglaubens; und der Wunder wegen ist das Buch geschrieben, weil durch sie erst wankellos dieser neue Glaube bestätigt werden kann. Dann freilich darf man gerade diesen Vers auch nicht um seinen thematischen Wert bringen, dann darf er nicht als Flüchtigkeit eines Uebersetzers grundlos denunziert werden. Wellhausen tadelt an Blaß, daß er „an der Einheit des Ganzen nicht zweifle“ (S. 5) trotz der Verdienste um die Textbereinigung — und es bezeichnet durchaus nicht nur einen Vorzug, wenn er für die „umfassende literarische Kritik“ die er fordert, gelegentlich (S. 79) geltend macht: „Die Basis meiner Position ist überhaupt nicht der innere theologische Unterschied“ — oder (S. 53): „Weiter ist die johanneische Dogmatik in diesen Abschnitt (11, 1—44) eingetragen“. Warum darf denn beim 4. Evangelium das Theologische und Dogmatische nicht das Primäre sein, das in erster Linie Fingerzeige liefert? Ist denn wirklich die Summe der äußern „Knoten

und Risse“ (S. 3) nun ohne weiteres gleich der „mangelnden Einheit der Konzeption“ (S. 5)? Wird wirklich diese letztere erwiesen durch die Aufzählung scharf beobachteter Dubletten (S. 6)? „Die Erzählungen weisen Einschübe auf, die Reden haben keine Gliederung und keine behaltbaren Pointen, sie wimmeln von Varianten und sprengen nicht selten die Einfassung, sodaß man nicht weiß, in welcher Situation man sich befindet. Aus dem formlosen und monotonen Chaos ragen nun aber einzelne Stücke wie Schrittsteine auf, die eine fortlaufende, freilich nicht ununterbrochene Linie darstellen. Sie heben sich von dem Ganzen ab, bilden aber dessen Rückgrat und können als die Grundschrift bezeichnet werden. Daran haben sich schichtenweise Erweiterungen angeschlossen. Quellen kann man die Erweiterungen nicht nennen. Kirchhofs Analyse der Odyssee unterscheidet sich von der Lachmanns“. Wenn diese äußern Merkmale aber so unmittelbar in die Augen springen, warum bleibt die dann selbstverständliche Kongruenz der Resultate bei Wellhausen und seinem ihm in Methode und kritischer Kunst ebenbürtigen Vorgänger Schwartz in so empfindlichem Maße aus?

Freilich beruhigt bei Wellhausen wie bei Schwartz die Gelassenheit ihrer Bemühungen. Wohl ist ihnen an der Unterscheidung zweier oder dreier durchlaufender Schriften in der johanneischen Erzählung alles gelegen. Aber der lehrhafte Trieb, jedenfalls die Grundschrift auszuscheiden, weil nur da die Rettung sei, gewinnt über die Sachkenntnis, die sie von Stelle zu Stelle zur Anwendung bringen, nirgendwo die Oberhand. Um so mehr scheint mir dieses parti pris der Fall zu sein bei Fr. Spitta, Das Joh.-Evangelium Göttingen 1910. Er will Frieden stiften zwischen Zahn und Holtzmann (S. 8): „Die Rechte wie die Linke hat in ihrem Urteil über das Evangelium gleich viel Recht und Unrecht.“ Es wird nun nach dem Schema, Augenzeuge oder nicht, die Schrift aufgeteilt und ein johanneisches Urevangelium herausgeschält, das Niemand anders verfaßt hat, als der Zebedaide. Diesem Vorgehen hatte Spitta schon vorher — in einer Abhandlung über die Hirtengleichnisse des Joh.-Evangeliums (Zeitschrift für neutestl. Wissenschaft 1909) den Segen erteilt mit dem bezeichnenden Satze: „Die Empfindungslosigkeit der Gläubigen und Ungläubigen kann nur durch solches keine Rücksicht kennendes anatomisches Verfahren geheilt werden.“ Also das 4. Evangelium ein entseelter Leichnam, vom lebendigen Geiste verlassen? Und da soll, in solchem toten ans Messer gelieferten Gebilde, die „Quelle der Geschichte Jesu“ — dies der Untertitel bei Spitta — enthalten sein, doch wieder das Eine rechte, zarte Hauptevangelium Luthers? Diese Urschrift wäre entstanden in der ältesten Christengemeinde Palästinas, vor den Synoptikern! Ueber eine derartige sich wissenschaftlich gebende Leistung hat Overbeck, bevor das Werk überhaupt geschrieben war, schon die richtige Rezension verfaßt (oben S. 244): „Authentie, Glaubwürdigkeit sind hier

Qualitäten, die man der betreffenden Schrift in der gegenwärtigen Gestalt zuzusprechen aufgibt, aber den hinter ihr liegenden Quellen sollen sie zukommen und damit indirekt auch der gegenwärtigen Textfassung. Die Aufgabe ihres theologischen Auslegers wird dementsprechend die Ausscheidung dieser Quellen aus dem gegebenen Text zum Zweck der Aufrechterhaltung gewisser, diesem Text zugesprochener Eigenschaften. So lebt die Quellenscheidung als letzte Auskunft der Apologetik auf und es ist nun wahrhaft erstaunlich, mit welcher Energie und welchem Erfolge diese neue, mit apologetischen Tendenzen verquickte Quellenscheidung sich neuerdings unter uns wieder zur Geltung gebracht hat“ (usw. bis S. 245). Auch für Spittas Arbeit wird, bei dem sichtbaren Mangel an innerer Ueberzeugungskraft ihrer Resultate eben diese Energie lobend angerufen; Th. Zahn sagt (Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker Leipzig 1911, S. 34): „Während das desultorische Verfahren jener Vorgänger (Schwartz und Wellhausen) es überhaupt nicht zu einem greifbaren Ergebnis bringt und für die Geschichte Jesu nichts Positives austrägt, gelangt Spitta durch sein zähes Verfolgen des einmal eingeschlagenen Weges und durch unermüdliche Anwendung eines ungewöhnlichen Spürsinn zu einem glänzenden Ziel.“ Dieses Zeugnis des Apologetenführers weist Spitta trotz der Neuheit der von ihm verwendeten Mittel seine Stelle nicht innerhalb der wissenschaftlichen Forschung an.

In ähnlicher Weise wird das Recht der Quellenscheidung als die Voreingenommenheit, die es höchstens ist, zum methodischen Fundament erhoben von Benjamin W. Bacon, *The fourth gospel in research and debate* (New-York 1910), und bei ihm nun nicht in starrer Rechthaberei, sondern in liebenswürdiger Naivität. Wir möchten doch eigentlich den Pentateuch nicht mehr anders als in Quellen zerlegt uns zu Gemüte führen, meint Bacon, warum sollen wir nun nicht auch dem Joh.-Evangelium dieses angenehme Hilfsmittel zugute kommen lassen? Die Tradition — um nun einige Gedanken Bacons herauszugreifen — gibt uns kein wirkliches Zeugnis für die Abfassung des 4. Evangeliums sei es durch den Apostel, sei es durch einen Presbyter Johannes. Eine richtige Einsicht in die ungenügende Beschaffenheit der Ueberlieferung für unsere Forschungsinteressen verführt Bacon zu der verhängnisvollen Folgerung, deshalb die Verfasserschaft als Problem überhaupt abzulehnen und, — bequemer Ausweg! — nun die Zerlegung in Grundschrift und Redaktor mitzumachen. Er hält sich auch an eine durch die bisherigen Gepflogenheiten nahegelegte, aber in keiner Weise stichhaltige Handhabe: im 21. Kapitel meint er, wird Petrus ganz anders behandelt als in den zwanzig vorhergehenden und zudem spintisiert er bei dieser Gelegenheit an dem See von Tiberias — der See Tiberias, wie er wörtlich zu übersetzen sei — herum und schließt aus dem Vorkommen von Tiberias nur bei Johannes, aber da an zwei Stellen, — auch noch Kap. 6 — auf Scheidung statt auf Einheit. Auch



auf die Wiederaufnahme der galiläischen Tradition in Kap. 21 gründet Bacon Trugschlüsse und nimmt dann an der Verkoppelung mit dem Problem des Markusschlusses teil. Ueberhaupt ist bei Bacon auf das alteingewurzelte Vorurteil von der Unechtheit des Schlußkapitels, bei dem er auch noch verschiedene Hände an der Arbeit sieht, das ganze Gewicht der Gründe gehäuft, die dem Gesamtevangeliem das Urteil sprechen, und dabei laufen denn auch unangefochten so fälschliche, wenn gleich allorts kursfähige Meinungen mit, wie die von einer Verkleinerung und Herabsetzung des Petrus durch den 4. Evangelisten, während doch der am Schluß in der Tat vollzogene Vortritt des „Lieblingsjüngers“ gerade von einer derartigen Spitze frei ist. Wie sehr nun aber die Quellenscheider, die sich doch im Gesamtverfahren eins wissen, bei der ersten besten Einzelgelegenheit sich ins Gehege kommen, zeigt die Behandlung der Jüngerberufung im 1. Kap.: Die Anpassung an das von dem Wunschsystem des Forschers erzeugte Bedürfnis gibt für die Wertung der einzelnen Stelle den Ausschlag: Spitta will diese Szene für sein Urevangelium nicht missen (S. 53 ff.) und verteidigt daher die Integrität des Textes, während Bacon eine Lücke braucht und daher den Wortlaut in Stücke bricht vielleicht weniger, als seinen verstümmelten Zustand behauptet. Die Wahl der Opferstätte erscheint freigegeben — wenn nur überhaupt der redaktionelle Sündenbock geschlachtet wird! Des ferneren sieht Bacon im „Lieblingsjünger“ unter Bezugnahme auf Gal. 2, 20 das „paulinische Ideal“ verkörpert und folgert (S. 215), wäre das 4. Evangelium gleich mit dem 21. Kap. erschienen, so wäre eine herausgeberische Einführung wie der 1. Joh.-Brief nicht nötig gewesen; es sei denn auch, sowie er jetzt ist, in kirchlich harmonistischer Absicht erst um 150, also ziemlich unmittelbar vor seinem Hervortreten entstanden. Mit diesem beständigen Zerlegen und Zurechtmachen nach allgemeinen Gesichtspunkten gibt sich Bacons Buch als ein Ergebnis fleißiger und nicht unkluger Lektüre zu erkennen, läßt uns aber keinerlei Keimtrieb für eine wirklich einheitliche eigene Auffassung vorfinden und stellt sich also für den heutigen Wissensstand unter dem ähnlichen Aspekt einer amerikanischen Vermittlung dar, wie das Overbeck für die vorige Forschergeneration an Mac Giffert gekennzeichnet hat (s. oben 71 ff.). Im Unterschied zu Spitta, bei dem der apologetische Hang die wissenschaftlichen Ansprüche seines theologischen Fleißes so gut wie vollkommen scheitern läßt, hat aber die vermittelnde Stellung Bacons durchaus nicht die richtige Divination in ihm erstickt. Nach ihm ist das Joh.-Evangelium eine neue apokalyptische Form, zu deren Wesen Pseudonymität gehöre; dies sei natürlich nicht Betrug zu nennen. Die Parallele finde sich im Gebrauch der Autorität des Petrus gegen dieselben Häretiker im 2. Petrus. Das 21. Kap. liefere den Schlüssel zu den einander entgegengesetzten Traditionen des „folgenden“ und des „verweilenden“ Johannes (Following and tarrying); diese beiden Johannestraktionen hätten jede ihren Aus-

druck erhalten — die eine in der Offenbarung, die andere im Evangelium. Nur daß deswegen Bacon durchaus nicht zur Folgerung berechtigt ist, das 21. Kap. sei erst bei der Kanonisierung des Evangeliums in Rom dazu gekommen.

Aus dem Fehlerzirkel, in dem das wissenschaftliche Treiben um das Johannesproblem sich zur Zeit immer nur im eigenen Strudel erschöpft und verjüngt, findet sich die Rettung hinaus auf die gerade Bahn eben doch vorbereitet bei Schwartz und Wellhausen. Ich glaube auch nicht, daß Overbeck bei aller ausgesprochenen Abneigung gegen das, was er an den Arbeiten dieser beiden Forscher sicher unter die Pseudokritik gerechnet hätte, ohne Dank und Freude die kräftigen Ansätze zum Durchbruch gewahr worden wäre. Lassen sich auch diese Gelehrten über der virtuellen Betätigung ihrer philologischen Könnerschaft noch von der zentralen Forderung ablenken, vor allem aus dem Evangelium heraus ein Geständnis seiner Abfassung zu erzwingen, so wird doch, bei Schwartz besonders kategorisch, ein für allemal aufgeräumt mit jeder Zweideutigkeit die sogenannte Echtheit betreffend. Ich kann, des mangelnden Raumes wegen, nur Weniges hier hinsetzen, das doch zum Erweise hinreicht, wie einträchtig in der Hauptsache Overbeck und Schwartz die rechte Straße ziehn: „Eins nimmt den betrachtenden Blick sofort gefangen und überwiegt zunächst jede andere Wirkung: die Rücksichtslosigkeit mit der der überlieferte Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts unangetastet läßt. Hier wird nicht zusammengetragen was die Gemeinde in wenig bewußtem naivem Schaffen zu der Erinnerung der Jünger an den Herrn hinzugetan hatte; hier wächst keine Tradition weiter, die, wenn sie auch nicht das Geschehene festhält, doch selbst ein lebendiges Geschehen ist: ein gewaltsam konzipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den *ἀπεταί* seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfängt. Von den Hoffnungen der ältesten Zeit will er nichts wissen; sein Jesus ist nicht der mißhandelte, von seinen eigenen Jüngern verlassene, einer schmachvollen Strafe verfallene Knecht Jahves, sondern ein Held, der den Feind, die Juden, mutig aufsucht und heroisch in den Tod geht, freiwillig auf den Schutz der Seinen verzichtend . . . Er muß in einer Zeit geschrieben haben, die von den Anfängen schon recht weit ablag und doch nicht so früh, daß er es wagen konnte, die synoptische Ueberlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Jesu in eine Poesie eigener Art, frei von dogmatischer Gebundenheit, einzusetzen. Gerade das Poetische legt die Vermutung nahe, daß er von hellenischem Wesen mehr als einen Hauch verspürt hatte . . . Seine Schuld war es nicht, wenn die Synoptiker sich ihm zum Trotz behaupteten, und man muß sich einmal ausmalen wie die Vorstellungen der Gemeinde von Jesus sich gestaltet haben würden, wenn dieser Poet siegreich das Feld behauptet hätte, um an diesem einen Beispiel zu begreifen, daß das Christentum bis ins zweite

Drittel des zweiten Jahrhunderts hinein eine Bewegung der unbegrenzten Möglichkeiten war. Ist es schon wunderbar, daß ein solches Evangelium entstehen konnte, so ist es noch viel wunderbarer, daß es sich erhielt und für so wertvoll galt, daß man ihm eine Form gab, in der es neben den Synoptikern stehen konnte. Ich vermute, daß seine Wunder es gerettet haben; diese kräftigen Beweise für die Göttlichkeit Jesu wollte man behalten, auch um einen hohen Preis . . . Erst im letzten Stadium der Umgestaltung ist dem Evangelium apostolischer Ursprung zugeschrieben; das setzt die Zeit voraus, in der versucht wurde, apostolisch und kanonisch für identisch zu erklären . . . Die Vereinigung des johanneischen Evangeliums mit den Synoptikern, eine so vollendete *complexio oppositorum* wie nur irgend etwas, schloß eine Entwicklung zusammen, die von ganz entgegengesetzten Polen begonnen hatte, und hat im Lauf der Geschichte immer wieder divergierende Entwicklungen hervorgerufen“. So Schwartz (Gött. Gel. Nach. 1908, S. 557–560) und von gleich hoher Geschichtswarte aus spricht Wellhausen (a. a. O. S. 120 2. Hälfte, 121 ff.). Gegenüber den hier eröffneten Einblicken erscheinen die Aufteilungsbeiträge der beiden Genannten doch nur wie Randkerben der Peripherie entlang, die der geheimnisvollen Erfindergestalt des verborgenen Verfassers nichts anhaben, sodaß im tieferen Sinne Schwartz das Recht verwirkt hat, das sprachliche Außenwerk gleich der inneren Wesenheit setzend die „unrettbar verlorene Einheit“ zu proklamieren. Mag es immer als Torso auf uns gekommen sein, das geistige Leibwesen dieses Jesusgedichts ist nicht in die Brüche gegangen — und auf etwas anderes kommt es schließlich nicht an. Unter Außerachtlassung der strengeren Konzentration auf die Verfasserfrage durfte sich bei Schwartz wie bei Wellhausen mehr als ein Gedanken-gang philologischer Natur in die subjektiven Freiheiten gelehrten Gehabens einreihen, die Overbeck — ein erfahrener Kliniker seines Berufs — als wissenschaftlichen Spieltrieb bezeichnet. Sicher besteht bei aller Ähnlichkeit des Vorgehens ein himmelweiter Unterschied zwischen den sich modern tragenden Kryptoapologeten und den philologischen Pionieren. Wenn Spitta im Blick auf Wellhausen und Schwartz „bei aller Dankbarkeit das Bedauern nicht unterdrücken kann“ (Vorwort VI), so liegen hier eben Grenzverwischungen der wissenschaftlichen und der kirchlichen Methode in der Bearbeitung theologischer Stoffe vor, die uns an das allgemeine Reinlichkeitsgefühl in Erkenntnisfragen, mit einem Wort an das intellektuelle Gewissen appellieren heißen.

Mehr will im Grunde das Werk Overbecks über das 4. Evangelium nicht erreichen als reinen Tisch in der forschersischen Anteilnahme an diesem und allen anderen Problemen des Urchristentums: „Theologie hat jedenfalls darüber nicht zu entscheiden. An ein wissenschaftliches Verständnis ist nur mit völliger theologischer Unbefangenheit zu gehen. Wer sich von vornherein als θεοδιδάκτορ in Hinsicht auf das

4. Evangelium empfindet, hat überhaupt nur alles wissenschaftliche Fragen zu lassen, zu dem er weder Beruf noch dabei Aussicht etwas zu erreichen hat . . . Als Theologen können wir dem Buche unsere Dienste nur künden“ (oben S. 121 f.). Auch die aggressive Kritik gegen Harnack erscheint verständlich sobald man (oben S. 235) Overbeck die kirchenpolitischen Wurzeln aufdecken sieht, aus der die wissenschaftliche Problemlösung der johanneischen Frage bei Harnack entsprossen ist: „Der Apologetik präsentiert man sich mit dem Bekenntnis: das Evangelium ist nicht pseudonym, nachdem man sich der Kritik empfohlen durch das andere, daß das Evangelium unecht, d. h. weder apostolisch noch auch nur augenzeugenschaftlich. Als ob beim ganzen Problem es nur auf die Reverenz ankäme, die man den beiden Alternativen des Dilemmas erweist“. Umsonst hat sich Overbeck nicht mit der Verpflichtung geplagt, „immer gleich das ganze Faß auszutrinken“, wie einmal Jemand von seiner Arbeitsart scherzte, weil er doch beim ersten Versuchen wisse, ob ihm der Trank munde oder nicht. Nicht anders als um die in der Sache selbst enthaltene Moralität zu stabilisieren, deren keine Arbeit und am wenigsten die geistige entraten kann, ist er mit einer solchen vergleichenden Belesenheit aufgerückt, und nicht anders als um die Papiernatur der meisten Beschäftigung mit dem Johannesstoff zu entlarven, hat er sich selber darauf beschränkt, mit aller Gewalt eben nur die paar Grundpfähle einzurammen, die aber nun auch niemand mehr umreißen soll.

So ehrlichem Bemühen ist der Segen nicht versagt, über den eigenen Beitrag hinaus das Wachstum der Sache zu befruchten. Wenn Overbeck nicht müde wurde, die mysteriöse Art des Evangelisten namentlich im Kardinalpunkt, nämlich in der Behandlung seines Selbstzeugnisses herauszuarbeiten, so war er sich nicht bewußt, wie sehr vielleicht allein schon dieser Ausdruck beim Buchstaben genommen werden darf. Dem Johannesproblem, begreift man es erst mit Overbecks Augen, ist die religionsgeschichtliche Betrachtung der Dinge dicht vors Tor gerückt — aber eine Anwendung der Mysterientheorie auf das 4. Evangelium hat noch nicht stattgefunden. Die führenden neueren Werke enthalten nichts von einer grundsätzlichen Fragestellung dieser Art, wonach hier ein Objekt für solche Studien überhaupt vorläge — und, wie gesagt, direkt hat Overbeck diesen Gesichtswinkel keineswegs eingestellt, schon in Folge der Scheu nicht, die er vor allen ausdrücklichen Uebergriffen vom urchristlichen in das profane klassizistische Stoffgebiet empfand. Um so unabweisbarer werden diejenigen seiner Leser, die in dem 4. Evangelium ein bis jetzt zugeschnittenes Werk des klassischen Altertums zu verehren eben durch Overbeck ausgerüstet sind, sich nach dieser Richtung gebannt fühlen. Eine kleine Anweisung, wie etwa das Johannesproblem in der von Overbeck ihm verliehenen Fassung an den religionsgeschichtlichen Forschungsstand anzuschließen wäre, dürfte genügen. Wer vom Joh.-



Evangelium herkommt und die übersichtliche Darstellung von R. Reitzenstein einsieht: Die hellenistischen Mysterienreligionen ihre Grundgedanken und Wirkungen (Leipzig 1910) —, bei dem wird sich ein Kontakt einstellen, wenn er liest: „Philo von Alexandrien, der sein höheres Wesen ja immer einem unmittelbaren Verkehr seiner Seele mit Gott entnommen haben will, bezeichnet immer bestimmte Abschnitte seiner buchhändlerisch veröffentlichten Schriften als Mysterien, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er verstehen wird. Die hellenistische Theologie geht immer mehr darauf aus, die Geheimnisse (μυστήρια) Gottes anzudeuten oder zu verkünden und will ihre Kenntnisse einem solchen unmittelbaren Verkehr mit Gott verdanken.“ (S. 37) „Wir finden das Gefühl eines Doppelseins im vollsten Wortsinn in der Mysterienliteratur und den Mysterienreligionen . . . Die Autonomie ist bis zur Zügellosigkeit religiöser Phantasie gesteigert, und je bunter sie die zu Anfang wohl noch den umgedeuteten Volksreligionen entnommenen Elemente ausbildet und in immer neue Zusammensetzungen bringt, um so sicherer macht sie ihrer Zeit den Eindruck innerer Wahrheit. Aus dem Gedanken, daß neben der nüchternen Alltagswelt noch eine zweite höhere besteht, in der das Kind und der Dichter leben, und daß diese zweite Welt nicht nur auch eine Art Wahrheit hat, sondern die allein wertvolle ist, erwachsen durch inneren Zwang die immer krauseren und bizarreren Phantasien, deren Reiz für ihre Zeit gerade darin liegt, daß sie dem Alltagsmenschen so fremdartig und unverständlich erscheinen.“ (S. 57 f.) Heidnische Analogien zu den spezifisch christlichen Vorstellungen, die der biblische Johannist sich über Totenerweckung, Blutgenuß und Wiedergeburt erworben hat, stellen sich ein, wenn man z. B. bei Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1907, S. 84) die wenigen Zeilen herausgreift: „La descente dans la fosse est conçue, comme une inhumation, une mélodie funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le regarde comme semblable à un dieu, et la foule, l'adore respectueusement de loin. Le succès qu'obtint dans l'empire romain la pratique de cette affusion répugnante, ne s'explique que par la puissance extraordinaire qu'on lui attribuait. Celui qui s'y soumet est, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus*.“ Wenn nun gewiß kein Mensch wirkliche Abhängigkeit oder Beeinflussung bei Joh. 6, 53—56 von seiten der kleinasiatischen Taurobolien oder Kriobolien annehmen wird, so liegt doch in der Gemeinsamkeit des Symbols eine hinreichende allgemeine Verwandtschaft vor. Es wird sich im engeren fragen, ob die berühmten Allegorien des 4. Evangeliums, vor allem das Hirtengleichnis (Kap. 10) und das Weinrebleichnis (Kap. 15) wirklich restlos dem jüdischen Ideenkreis sich zuweisen lassen, ob sie nicht doch orphisch oder dionysisch alimentiert sind. Unmittelbare profan heidnische Parallelen

hätte man wohl schon aufgewiesen, wenn es sie gäbe; also muß das Studium der religiösen Gesamtatmosphäre desto eifriger betrieben werden. Der jetzt im Vordergrund des Interesses befindliche Syrer Poseidonius ist ähnlich mystisch durchstimmt wie der biblische Johannist, und völlig wird man, bei aller Würdigung der inzwischen vom fünften vorchristlichen bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert erfolgten Begriffsumbildung, nicht aus der Logos- und Licht- und Lebenszone des Heraklit abrücken können.

Mag man immer mit Schwartz (Gött. Gel. Nachr. 1908, S. 537 ff.) den „alexandrinischen Rabbiner Philo einen flachen Schwätzer“ titulieren, der es „nicht verdient, zum Präger eines der bedeutungsvollsten Prozesse in der Geistesgeschichte erhoben zu werden“, mag man, daran anschließend, für „die Herkunft seines und des johanneischen Logosbegriffs nicht die stoische oder platonische oder irgend eine griechische Philosophie, sondern die jüdische spekulative Exegese“ bestimmend gewesen sein lassen, — so lange nicht andere Hilfsmittel aus der Literatur erschlossen oder uns vom Boden neugeschenkt werden, kann man Philo die Ehre nicht schmälern, so wenig er ihrer würdig ist, daß er der zentrale Ausgangspunkt aller weiteren gelehrten Bemühungen für die religionsgeschichtliche Einlagerung auch des johanneischen Schrifttums bleibt. Besonders seit W. Bousset in seinem Buche *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (2. Aufl.) den Nachweis mystischer Verbände wie der früher bestrittenen Therapeuten versucht und auch Philo als den ersten Mystiker auf dem Boden des Monotheismus charakterisiert hat. Den Eingang oder Uebergang des Urchristlichen ins Hellenistische, dem P. Wendland in seiner Darstellung „Die hellenistisch römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“ (1907) zur vollen Anschaulichkeit verhilft, wird ebenfalls mit Annäherung an das Ziel beschreiten, wer in die speziellen Dunkelheiten des Johannesproblems einzudringen sich bemüht. Philo als zentraler Gegenstand dieser Forschungen ist neuestens wieder behandelt in dem Hauptwerk von Bréhier, *Philon d'Alexandrie*, wo das wichtige Material zum Logos und die Kornutusstelle für uns von besonderem Gewicht sind, wie andererseits auch schon Reitzensteins *Poimandres* neue Auskunft über den Logos enthielt.

Unter die Enttäuschungen dagegen fallen zwei handschriftliche Funde der jüngeren Zeit, die, hätten sie gehalten, was man uns von ihnen versprach, zu einem guten Teil aus der Not der Ungewißheit über das 4. Evangelium uns hätten befreien können. Der erste Fund waren die „Oden Salomons“, eine syrische Handschrift, die Sensation erregte und nach dem allgemeinen Anpreis zu schließen, insbesondere berufen war, für die Enträtselung des 4. Evangeliums neue, unerhörte Hilfsmittel zu bieten. Die Einführung des auf alle Fälle seltenen und an sich hochinteressanten Dokumentes bei der deutschen Gelehrtenwelt behielt sich Adolf Harnack vor: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch

aus dem ersten Jahrhundert . . . Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming. Bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack. Leipzig 1910. Die überschwängliche Hochschätzung dieses unvermutet wiederaufgetauchten und in der Tradition nie gänzlich verschollenen Pseudepigraphs findet bei Harnack folgenden Ausdruck (Vorrede S. V): „Seit der Entdeckung der „Apostellehre“ vor bald dreißig Jahren haben wir nichts gleich wertvolles erhalten —, die Bedeutung des Fundes der Fragmente des Petrus-evangeliums und der Petrus-Apokalypse muß hier zurücktreten — und in mancher Beziehung ist der neue Fund sogar noch wichtiger als jener urchristliche Katechismus: denn wie er in neuer Weise die Originalität und Einzigartigkeit der Verkündigung Jesu sichert, so ist er für die höhere Kritik des Joh.-Evangeliums epochemachend, weil diese jüdischen Oden (nicht erst die christliche Bearbeitung) bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe enthalten. Die Tat des „Johannes“ sie mit Jesus Christus zu verknüpfen und sie zu noch größerer Erhabenheit und Werbekraft zu bringen, bleibt gewaltig genug; aber sie erschöpft sich auch ganz wesentlich darin“. Einer ernsthaften Forschung erwies sich nun aber diese pseudonyme Schrift für die Aufhellung des Johannesrätsels und gar für die Befestigung der apostolischen oder halbapostolischen Echtheit des Johannisten keineswegs als so stichhaltig, wie es wenigstens von schweizerischen Kanzeln sogar der christlichen Gemeinde tröstlich verkündet wurde. Möglich, daß dieser Fund die ihm zugesprochene Wichtigkeit einst noch erlangt, wann erst das Johannesproblem aus seinen eigenen ihm inne wohnenden Voraussetzungen heraus eine feste Gestalt angenommen haben wird. Bei der jetzigen Lage der Dinge und da außerdem philosophische Bedenken über die Zuverlässigkeit der editorischen Darbietung geäußert worden sind, kommen die „Oden Salomons“ als ein sicheres Fundament, auf dem die Forschung auch nur in einer Einzelheit zuverlässig Fuß fassen könnte, nicht in Betracht.

Noch schlimmer steht es mit der „neuentdeckten jüdischen Schrift aus der Zeit Christi“, die S. Schechter, der Präsident des jüdisch-theologischen Seminars von Amerika in dem „Dokuments of Jewish Sectaries. Bd. I. Fragments of a Zadokite Work“ (Cambridge 1910) aus der Geniza von Kairo, dem Aufbewahrungsraum für heilige, aber nicht mehr benutzte Schriften der Synagoge, herausgegeben hat. Nach dem jüdischen Gelehrten G. Margoliouth (Athenäum 26. November 1910. Nr. 4355) hatte man es bei dem Eingangspsaln mit einer Schrift christlichen Ursprungs zu tun aus der judenchristlichen Gemeinde von Damaskus, die Johannes den Täufer als den Messias aus der Familie Aarons erkannt hätten und auch an Jesus als an eine Art zweiten Messias glaubten. Diese Vermutung erklärt Hugo Gressmann in der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 5. Jahrg. Nr. 9, 4. März 1911, S. 261 f.) für unmöglich; es fehle jedes Zitat aus den Evangelien und

jeder deutliche Hinweis auf das Christentum, was um so auffälliger sei, als der Verfasser das alte Testament sehr viel zitiere, ja stellenweise überhaupt nur in Zitaten rede. Vielmehr ist die Damaskusschrift „aus demselben Geiste geboren, wie die Jubiläen und die Testamente der zwölf Patriarchen, mit denen es sich mannigfach berührt . . . Wie in den Testamenten Gott und Beliar, Licht und Finsternis einander gegenüberstehen, so hier der Fürst der Lichter und Belial der Fürst der Finsternis, der Jochane und seinen Bruder erweckte, die beiden Zauberer Jannes und Jambres.“ Es wäre also hier, ganz allgemein genommen, von einem Jünger- und Brüderpaar die Rede, dessen wichtigerer Teil annähernd Johannes hieß! Doch könnten dergleichen Nachweise aus der jüdischen Literatur nur irreführen, solange sie in dem gegenwärtig noch allgemeinen Vorurteil unternommen werden, die Tradition vom Täufer, wie sie das Neue Testament bietet, belege grundsätzlich dasselbe Gebiet wie das uns noch erhaltene Zeugnis des Juden Josephus über ihn in dem Sinne, daß auch das Urchristentum den Täufer als eine außer ihm stehende Figur empfunden hätte, wie Josephus, der ja jüdische Geschichte erzählt. Die Annahme, daß Josephus mit seinem Bericht über den Täufer und dessen Anhang, ohne um es zu wissen oder es beim Namen zu nennen, der Sache nach doch schon das Dasein des Urchristentums streife, weil nämlich die Urgemeinde mit der Täuferbewegung in einem realen und bleibenden Zusammenhang gestanden hat, ist m. W. noch nicht aufgestellt worden. Wenn es zur Zeit auch bei der vagen Vermutung bleiben muß, soviel ist sicher, die Grenzbereinigung nach dem zeitgenössischen Judentum hin muß für das Urchristentum beginnen mit dem Johannesproblem in der weitesten Fassung. Und damit verknüpft sich eine zweite Annahme mit demselben Schicksal einer bisher gänzlich stiefmütterlichen Behandlung: neben dem Element der Gemeinde-(Kirchen-)bildung und vielleicht noch früher als es muß dem Urchristentum bei seinem frühesten Entstehen das asketische Element einer geradeswegs mönchischen Organisation eigen gewesen sein. Wenn man die Schilderung der Urgemeinde Act. 2, 42—47, 4, 32—5, 16 sich näher ansieht und fortfährt, den philonischen Therapeuten gerechter zu werden, so muß man sich denn doch fragen, ob das weltgeschichtliche Werk des Paulus wirklich nur die Umbildung ins Heidenchristliche und die geographische Verbreitung, oder ob es nicht geradezu die Entmönchung des Urchristentums war. Man vergesse nicht, daß die uns erhaltene Berichterstattung von Paulus und „dem Arzt Lukas“, also in Hinsicht auf die autotochtonen Bestände des palästinischen Urchristentums von höchst parteiischen Gewährsmännern stammt, die an der judenurchristlichen Vergangenheit einen tendenziösen Anteil hatten, und ihn nach einem wohlüberlegten System mit politischer Klugheit oder dann — beides mochte sich instinktiv ergänzen — durch eine naive Vergeßlichkeit gegen die unbequemen Bestandteile der ersten Ueberlieferung zum Ausdruck brach-



ten. Unterlage und Hintergrund für jede Skizzierung des Urchristentums, bei der das Johannesproblem in dem ihm gebührenden Umfange mit einbezogen wird, darf also die Vermutung bilden: Die allerersten Palästinachristen waren „Täufer“, „Baptisten“ und als solche die Stiftung des von Herodes enthaupteten Bußpredigers Johannes. Nur wurde dann eben durch die weit eindrucksmächtigere Jesuspassion das Stiftergedächtnis zurückgedrängt. Doch sind die Spuren dieses Verhältnisses noch heute im Neuen Testament, obwohl verwischt, unverkennbar. Die Johannes-Nomenklatur wird selbständiges Problem.

Kehren wir zu unserem Evangelium zurück, so wäre vor allem ein Stützpunkt willkommen für die Annahme eines religiösen Kreises, in dem irgendwieder Täufer Johannes als urchristlicher Patron eine andere als bloß imaginäre Rolle spielt. Auch Wellhausen deutet (S. 125) sehr bestimmt das ὁμῆς der Leser (Joh. 20, 31) esoterisch: „Es ist nicht für die Mission bestimmt, es will nicht die Außenstehenden werben“. Dieses darf wohl noch strenger als bloß allgemein „innerchristlich“ gemeint werden. Warum sollen jene ersten Leser, für die es entstand, nicht geradezu einen Geheimbund zusammen geschlossen haben? Das 4. Evangelium war bis zu seiner Kanonisierung Arkanlektion, vom Bruder verfaßt und für Brüder bestimmt. Von motivischer Bedeutung für den Vereinscharakter der Autorschaft beim 4. Evangelisten scheint mir Overbecks Satz zu sein, der die Polemik gegen die ephesinische Johannesschule ins Positive wendet (oben S. 208): „Was man gegenwärtig Johannesschule nennt, mag wohl existiert haben, aber daß dabei an einen Kreis von Männern, der zu der Person des Apostels Johannes in einem unmittelbaren Verhältnis gestanden hätte, zu denken sein soll, steht vollständig dahin. Es kann sich mindestens ebensogut um einen Verband handeln, der sich mit seinen Interessen unter den Namen Johannes stellte.“ Die Enthüllung des Verfassers an seine geheimbündischen Leser geht dahin, die Johannesautorität sei durch die Jesusautorität überholt und das gegenwärtige Jesusbekenntnis dennoch (bis zur Parusie) im Stadium des Vorläufers befangen. Ein kultischer Uebergang vom Johannes zum Jesus scheint letztlich dem 4. Evangelium zugrunde zu liegen. In dieser Richtung hat Overbeck das Problem des 4. Evangeliums ganz neu aufgearbeitet. Ich formuliere hier von mir aus und auf meine Verantwortung, da bei Overbeck diese letzten Folgerungen (in dieser Beschränkung auf zwei und der dabei vorzunehmenden Inbezugsetzung der beiden Grundschlüsse) nicht vorliegen, den cardo rei der johanneischen Frage, wie er nun umzuschmieden ist, in folgenden zwei Postulaten, die ich dann wieder (unter Ziffer 3) einem auf das ganze Urchristentum sich erstreckenden Grundrißentwurf zur Stütze gebe.

1. Rückzug von der Tradition auf den Evangeliumstext, rückwärtige Verlegung der kritischen Position statt der Annahme eines ephesinischen Johannes in die fundamentale Tatsache, daß sich das

Selbstzeugnis des Evangeliums sehr bewußt, ja geradezu raffiniert als Mysterium gibt — und zwar als Johannes-Geheimnis:

a) grundlegend hierfür die Ablehnung der Behauptung Th. Mommsens, der Sitz der Johanneskontroverse liege im Papiaszeugnis, durch Overbeck (oben S. 187) und, daran anschließend, die unumstößliche Stabilisierung der Kardinalfrage, (S. 188): „ob die in der Kirche zur unbedingten Geltung gelangte Meinung des Irenäus sich mit dem Selbstzeugnis des Evangeliums verträgt.“

b) die Lahmlegung der ephesinischen Apostel-Johannes-Tradition als einer kritisch stichhaltigen Instanz ist zur Zeit als vollendet anzusehen durch den unwiderleglichen Nachweis, daß der Zebedaide Johannes in Jerusalem etwa ein Jahrzehnt nach Jesus als einer der Führer der Urgemeinde zusammen mit Jakobus hingerichtet worden ist. Overbeck hat diese ihm schon bekannte und von ihm als historischer Einzelfall (oben S. 204 f.) gewürdigte Feststellung noch nicht in die zur Stützung seiner Gesamtanschauung vorteilhafte Verbindung mit dem Angriff auf den Ephesus-Johannes gebracht. Nun ist von Schwartz: „Ueber den Tod der Söhne Zebedäi, ein Beitrag zur Geschichte des Joh.-Evangeliums“ (1904. Abhandlungen der Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse N. F. VII. 5, dann noch „Zur Chronologie des Paulus, Gött. Gel. Nachr. 1907, S. 266—269 und sonst) und Wellhausen (S. 100, 119 f., 20 Anm.) das Doppelmartyrium des urapostolischen Brüderpaars als die wichtigste Tatsache der christlichen Urgeschichte aufgestellt und der Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus mit seinem nie ganz eingebüßten magnetischen Ablenkungsvermögen für das kritische Urteil endgültig getilgt.

2. Rückzug von den mehrfach möglichen Johannespersonen auf den einen Johannesnamen schlechthin als auf einen Wander- und Deckbegriff, der auch ohne historische Unterlage durch seinen vielleicht wechselnden Sagengehalt einen brauchbaren Stützpunkt zur Weiterbildung des Johannesproblems abgeben kann. Dann muß konsequenter, als es Overbeck durchgeführt hat, im Rahmen der neutestamentlichen Johannesschriften als solcher das Namensproblem des Johannes ausgetragen werden. Rein nur nach dem Thema „nomen-omen“ müßte bei allen Angaben der Tradition über die Johannesse der Geschichte oder Sage der Name Johannes vor Klammer genommen werden. So hätten wir denn als eine Art Namenstopographie:

a) den „Menschen Johannes“ des 4. Evangeliums, Joh. 1, 6: ἀνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης.

b) den „Knecht Johannes“ der Apokalypse, Apok. 1, 1 ἀποστείλας . . . τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ — den „Bruder“ 1,9 und den „Seher und Hörer“ 22,8.

An dem Johannes des Evangeliums wie an dem der Apokalypse wird die Zeugeneigenschaft für Jesus Christus als der eigentliche Wesens-

kern hervorgehoben — beidemale gleich zu Anfang als Mitgift zur Namensnennung:

a) Joh. 1, 7. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

b) Apok. 1, 2: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (dies die Logosparallele zum Prolog des Evangeliums) καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἰδεῖν.

Wozu dann etwa noch des weitern zu erinnern wäre, daß die Apokalypse Johannes ebenfalls in der Exposition also thematisch nämlich Apoc. 1, 3 den Ausspruch zuschreibt: ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς, während wenigstens bei Matth. 3, 2 der Täufer Johannes der Synopse: ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausruft, beidemale ist die Form eine Begründung dort für die Seligkeitsverheißung, hier für den Bußruf.

c) Die drei Johannesbriefe können, wie Schwartz (Gött. Ges. Nachr. 1907, S. 371) überzeugend argumentiert, keinen Johannes zum Verfasser haben, weil sonst der Name nicht vermieden wäre und kein Grund bestanden hätte, ihn nicht vorkommen zu lassen. Wenn sie dennoch unter dem Patronat des Johannesnamens, den sie selbst nicht führen, dem Kanon einverleibt wurden, so beweist das eben, daß jene Inhaber der fünf Johannesschriften vor deren Ablieferung an die Kirche an ihrem Johannes nicht als Schriftverfasser, sondern als Bundespatron interessiert waren, oder es mag denn (mit Schwartz) der πρεσβύτερος des 2. und 3. Briefes interpretiert werden als der „selbstbewußte vom eigenen Lehrberuf durchdrungene Führer einer Minorität“, dem man „den Mut schon zutraut, den Sprung vom Brief zur literarischen Schrift zu wagen“. Diese Minorität wäre der Johannesorden.

Endlich ist noch an die Beobachtung Overbecks (oben S. 204 f.) zu erinnern, bei der Hinfälligkeit des kleinasiatischen Aufenthaltes für den Apostel gebe es keine andere Möglichkeit, ihn zu erklären, als aus dem Ansehen der Apokalypse als einer Johannesschrift — wobei dann die Urheberchaft bei der Kanonisierung auf den Apostel Johannes übertragen wurde.

Hinter einem ephesinischen, kleinasiatischen oder syrischen Johannes-Verband, dessen Name auf jüdische Wurzeln deutet, mag sich also der große Schriftsteller verborgen haben, der in seinem Sturm und Drang aus jüdischen Apokalypsen die glutvolle christliche Offenbarung und in der abgeklärten Reife des Alters aus den Synoptikern das 4. Evangelium erschuf. Vielleicht steht hinter beiden Schriften je ein anderer gottbegnadeter Verfasser, die aber Brüder in ihrem Herrn und in ihrem Handwerk waren. Der Johannesverband mag jedenfalls die fünf biblischen Johannesschriften gehegt und vielleicht unter Anwendung eingreifender oder umstellender Hände den Textzustand herstellt haben, der dann im Kanon Aufnahme fand.

3. Aus der Kombination des Ortsproblems mit dem Namensproblem ergeben sich nun letzte Möglichkeiten, die hier kurz anzudeuten

sind. Als historischer Untergrund ist der Umtausch und Uebergang judenurchristlicher (palästinischer) Interessen an heidenurchristliche (am ehesten ephesinische) vorauszusetzen. Für jene (die jüdisch-palästinischen) wäre wichtig und nicht zu unterschätzen das Martyrium des Täufers als historisches und zwar kultusgeschichtliches Datum. Ich weiß von meinen Studien über die „Heiligen der Merowinger“ (Tübingen 1900), daß ursprünglicher als das biographische Interesse am Heiligen *l e b e n* das hagiologische am Heiligen *t o d* ist. Nun ist mit dem Gedächtnis an den Herrentod und an die Hinrichtung der Zebedaiden gewiß auch die Erinnerung an die Hinrichtung des Täufers unter Herodes bei den ersten Urchristen Jerusalems nicht erstorben. Dabei handelt es sich darum zu wissen, ob diese Täufererinnerung der Urgemeinde einen abweichenden, ausschließenden oder einen bejahenden, zuzählenden Charakter trug. Die Entscheidung hierüber kann nicht zweifelhaft sein. Der sachliche Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer bei ihren Lebzeiten hatte für das Empfinden der nächsten Nachwelt nicht Zwiespalt, sondern Zugehörigkeit zur Folge. Das geht zur Genüge hervor aus der Tatsache, daß in allen vier Evangelien die Beschäftigung mit dem Täufer das mitteilende Interesse selbst an den Hauptaposteln in den Schatten stellt. Die Urgemeinde hat das Täufergedächtnis nicht negativ eliminiert, sondern positiv resorbiert. Sie hat dem Täufer zu den ihrigen gerechnet und jedenfalls nicht gegen eine angebliche Sekte von „Johannesjüngern“ polemisiert. Die Differenzen des Täufer- und des Christus *l e b e n s* wurden ausgeglichen durch die Gleichheit ihres Opfer *t o d e s*. Ein Johannesgedächtnis, das auf einem Martyrium beruhte, gehörte somit zum allerältesten Kultbestande des urchristlichen Gemeindeinventars; es ging nicht auf den Apostel Johannes zurück, sondern auf den Täufer und hatte chronologisch, um einige Monate wenigstens, den Vortritt selbst vor der Jesuspassion. Eine Verwicklung ergab sich dann, als von einem nächsten großen Martyrium, dem Doppeltod der Zebedaiden, die eine Hälfte ebenfalls Johannes hieß. Da nun diese außerdem im Gemeindegedächtnis unterging und Jakobus allein als jerusalemischer Zebedäusmartyrer übrig blieb, so wurde die Johannes-Zebedäi-Hälfte für Allianzen frei. Dem Export der Johannesmessage aus Jerusalem und ihrem Import in Kleinasien stand eine Johannesfigur zur Verfügung, die keineswegs einheitlich historisch destilliert und deren historische Provenienz überhaupt für ihre Wirkung Nebensache war; Hauptsache war ihre christliche Zeugeneigenschaft. Der Sagengehalt der Täufergestalt — und nur auf diese legendarische Keimkraft kommt es in diesem Zusammenhang an — ist, nach ihrer breiten und variierenden Behandlung in den vier Evangelien zu schließen, für das urchristliche Bewußtsein ein ganz beträchtlicher gewesen, während sich ähnliche Ansätze zu Phantasiewucherungen aus der sehr nüchternen Beschaffenheit des Apostel Johannes, wie die Synoptiker, die Apostelgeschichte und



Paulus ihn schildern, nicht ableiten lassen, und wohl überhaupt erst im 2. Jahrhundert durch Uebertragung sich eingestellt haben. Wenn wir Heutigen auf Grund unseres angeborenen Sinnes für Geschichte, unwillkürlich zwischen beiden Gestalten, dem Täufer Johannes und dem Apostel Johannes, trennen und uns sträuben, sie in der Silhouette des gleichen Namens auch mehr oder weniger wesensgleich übereinander anzuschauen, so war jedenfalls die urchristliche Generation gerade für eine derart auf Historizität gegründete Unterscheidung weit instinkt-schwächer, somit schwerlich fähig und befugt, innerhalb des gemeinsamen Johannesnamens nun immerzu die persönlichen Bestandteile auseinander zu halten. Gewiß müssen wir bei unseren Feststellungen, da wir auf die Tradition angewiesen sind, von der Tatsache ausgehen, daß der kleinasiatische Johannes eine Apostelgestalt ist. Doch braucht das noch gar nicht so substantiell der Fall zu sein, wie es den Anschein hat. Eine bloße Tinktur, eine letzte oberflächliche Färbung, hervorge-rufen durch die mit der Entstehung des neutestamentlichen Kult-buches auftretende Gleichung „Kanonisch-Apostolisch“, bringt die Täuschung hervor, als handle es sich bei solch einer bloßen Angelegenheit der Haut auch gleich um eine interne Diagnose. Das alles muß unbedingt in Betracht gezogen werden, wenn man der Täuferhypothese wie Overbeck sie für das 4. Evangelium vorträgt und von deren grundsätzlicher Gewagtheit niemand behutsamer denken kann als er selbst es tat — nicht von vornherein Unrecht tun will. Vor dem Zusammen-schluß des Evangelienkanons war der Vorstellungsinhalt des in Klein-asien gefeierten Johannesnamens labil und vieldeutig und sicher nicht unbedingt auf den so heißenden Apostel abgestempelt. Braucht man auch nicht so ganz weit zu gehen, wie Overbeck, der (oben S. 362) den 4. Evangelisten geradezu als den Erfinder der kleinasiatischen Johannes-sage hinstellt, so ist dieser an der Gestaltung eines vorhandenen, einge-führten, ursprünglich palästinischen Erinnerungstoffes jedenfalls schöpferisch beteiligt. Er hat ein schattenhaft flatterndes Sagenwesen in Formen gebannt, die uns in die Lage methodischer Schlußfolgerung versetzen. Wir können sagen, im 4. Evangelium hat der „Lieblings-jünger“ die Züge einer mystifizierenden Relation zur breitgeschilderten Täufergestalt angenommen: also ist die Substanz der kleinasiatischen Johannesfigur in der urchristlichen Täufererinnerung zu suchen. Doch läßt sich aus dem 4. Evangelium speziell noch der entscheidende Ge-sichtspunkt gewinnen, um den unlokalen, geschichtlich entwurzelten sozusagen gespaltenen Charakter des Johannesnamens zu beleuchten. Ich meine, die erhabene Auffassung des Evangeliums vom „Geist“ als etwas der Oertlichkeit Widerstrebendem, die paradoxe Prägung von Jesus als dem — „Orte Gottes“ (Siehe oben S. 408). Bei einer so radikalen Tendenz den „heiligen Ort“ durch den „heiligen Namen“, d. h. so viel als durch die „heilige Person“ zu verdrängen, ist auch dem kleinasiatischen Johanneskreis recht wohl der einseitige und energische

Nachdruck zuzutrauen, daß der Johannes heiende Herrenblutzeuge, — und das war der Täufer nach der Rolle, die er in den Evangelien spielt, kultisch gewertet mindestens so sehr als der historisch hiezu gewiß berechtigtere Zebedaide — schließlich für die posthume Verehrung alles drei vorstellte: das Gemeindehaupt der Briefe (ὁ πρῶτος 2. Joh. 1, 3. Joh. 1) sodann den einsiedlerischen Visionär der Apokalypse und schließlich den rtselverhllten Schriftsteller und Schöpfer des „Wort“-Evangeliums. Nicht zu vergessen — was angesichts der dem Neuen Testament überhaupt geläufigen Wortdeutungen schwer verzeihlich wäre — den Symbolsinn des Namens an und für sich: Jochanan: der Gott Wohlgefällige = „Gotthold.“ Von Paulus, der für uns exponiertesten Persönlichkeit des Urchristentums und auch unserem zuverlässigsten Berichterstatter über die Parteistrmungen des Urchristentums, werden 1. Kor. 3, 21 drei innerchristliche Gesinnungsgruppen erwähnt, die sich außer nach ihm selbst und Petrus, noch nach Apollos nannten. Paulus berichtet außerdem nach Korinth (offenbar von Ephesus): „Was den Bruder Apollos betrifft, so habe ich ihm viel zugeredet, mit den Brüdern zu euch zu gehen; aber er wollte jetzt schlechterdings nicht, doch wird er kommen, sobald es ihm gelegen ist“ (1. Kor. 16, 12). Von demselben Apollos heißt es zugleich in der Apostelgeschichte (18, 24—28): „Es kam aber nach Ephesus ein Jude mit Namen Apollos, ein Alexandriner der Herkunft nach, ein gelehrter Mann, der stark war in den Schriften. Dieser hatte Unterricht in der Lehre des Herrn erhalten und redete brennenden Geistes und lehrte treulich von Jesus, kannte aber nur die Taufe des Johannes, und er fing an offen aufzutreten in der Synagoge . . . Er überführte eifrigst die Juden in schlagenster Weise öffentlich, indem er aus den Schriften bewies, daß Jesus der Christus sei.“ Und gleich darauf wird erzählt (Ap. 19, 1—4): „Es geschah aber, während Apollos in Korinth war, daß Paulus, während er das Oberland bereiste, nach Ephesus kam und da einige Jünger traf, und er sagte zu ihnen: habt ihr den heiligen Geist empfangen, da ihr gläubig wurdet? Sie aber erwiderten: Nein, wir haben auch nichts davon gehört, ob es einen heiligen Geist gibt. Er aber sagte: auf was seid ihr denn getauft? sie aber sagten: auf die Taufe des Johannes. Paulus aber sagte: Johannes hat die Taufe der Buße getauft, indem er das Volk hinwies auf den, der nach ihm kommen sollte, daß sie dem glaubten, das heißt auf Jesus.“ Aus diesen wichtigen Berichten geht zunächst einmal hervor, daß hier die Täufergestalt exoterisch nur nach dem synoptischen Typus geschaut ist, während wir im 4. Evangelium eine esoterische metaphysisch geläuterte Auffassung des Täufers vertreten finden. Es geht ferner hervor, daß der geräuschvolle Agitator und Zwischenhändler Paulus jene „zwölf Mann“ (Ap. 19, 6) seiner ganzen Art nach kaum für voll auf der Höhe einer Gemeinde stehend nehmen konnte, daß er andererseits aber, offenbar bei einigem Widerstreben und wohl auch einigem Neid, sich genötigt sah, dieses Dutzend „Jo-

hanniter“ trotz der ihnen anhaftenden anstößigen Rückständigkeit ihrer Ansichten eben doch ernst zu nehmen, wie er ja auch in Korinth wie es scheint seine liebe Not hatte, den Eindruck der aus diesem Kreise sich rekrutierenden Gäste wohlwollend dahin abzdämpfen, daß dieser Eindruck seiner eigenen Wirksamkeit nicht in die Quere kam. Meinem Empfinden nach ist aber damit die Gegenprobe erfüllt und der Kreis, dessen Lauf wir in der ganz entgegengesetzten Richtung angetreten haben, geschlossen. Für diese letzten Konsequenzen kann ich freilich Overbeck in keiner Weise mehr als Eideshelfer anrufen, da er seine Täufervermutung über den Rahmen des 4. Evangeliums zu verfolgen wohl vor allem durch die „Johannesjünger“-Hypothese abgeschreckt wurde. Ich meine aber, daß nun in das johanneische Problem nicht allein, sondern durch es in das ganze Problem vom Urchristentum überhaupt mit einem Schlage eine neue Ordnung von zwin- gender Einfachheit und Klarheit einzieht. Ich formuliere hierüber folgende Schlußsätze:

a) Die „zwölf Mann“ ephesinische „Johanneschristen“ Akt. 19. 6 beriefen sich auf Johannes den Täufer als auf den Patron ihres Verbandes. Dieser Verband war judenchristlicher Natur, was ebensosehr aus ihrer Anhänglichkeit an die älteste jerusalemische Gemeindefradition als auch daraus erhellt, daß sie die Synagoge noch nicht mieden. Man darf, von dem Jesusbekenntnis abgesehen, auf einen jüdischen Mystiker- verband in der Art der neuerdings zu Ehren gekommenen Therapeuten schließen, ohne damit freilich rituell irgend etwas zu präjudizieren. Das Verhalten des Paulus zu ihnen und ihr Verhalten zu ihm beweist unwiderleglich, daß es sich um eine Meinungsverschiedenheit, nicht um eine Sektenbildung handelte, daß also das urchristliche Gemein- schaftsgefühl wohl gegensätzlich erregt, aber nicht durch eigentliche Entzweiung gespalten war. Das läßt denn auch darauf schließen, daß hier nicht völlig gleichgeartete urchristliche Lebensformen sich gegensätzlich begegneten, weil dann ein Zusammenprall kaum vermeid- lich erschiene. Vielmehr sind die Differenzen auf eine Verschiedenheit der Existenzweise innerhalb der beide Teile verbrüdernden urchrist- lichen Gemeinschaft zurückzuführen und zwar steht zweifellos Vereins- bildung gegen Gemeindebildung in dem Sinne, daß hier der spätere Gegensatz von Kirche und Mönchtum bereits in diesen urchristlichen Verhältnissen vorbereitet erscheint. Jene „οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα“ Akt. 19. 6 waren ein (gewiß nicht von ungefähr auf die Zwölfzahl ab- gegrenzter) urchristlicher Mönchsverband von unpaulinischer, pa- lästinisch judenchristlicher Observanz, aber ohne die geringste schis- matische Neigung dem jungen Christentum als solchem gegenüber. Wenn sie sich auf den Täufer-Märtyrer als auf ihr Sondergut beriefen, so geschah das, wie anzunehmen ist, höchstens in der Absicht, daß sie an dem ἄνδρωπος Ἰωάννης (Joh. 1. 6) oder dem δοῦλος Ἰωάννης (Apok. 1. 1) den Demutsabstand der Jesusgläubigen zu ihrem himmlischen

Haupt, dem erhöhten Gottessohn dessen Erdenlaufbahn in der Täufergemeinde begonnen hatte, ermaßen. Der ephesinische Johannes war somit oder wurde mit der Zeit, ohne jeden nachweisbaren Zusammenhang mit dem Zebedaiden, der zudem, wenn bewiesen, belanglos wäre, der Idealrepräsentant eines nach ihm sich nennenden Verbandes und die Glaubensverkörperung einer irgendwie mönchisch disziplinierten Regel mit ausschließlich innerchristlicher Tendenz.

b) Durch die Mitglied- und Vorsteherschaft des schriftgelehrten alexandrinischen Juden Apollos rückt dieser urchristliche Johannesorden von Ephesus in eine helle Beleuchtung, die seine nähere Abgrenzung gestattet. Seine rituelle Eigentümlichkeit, die „Johannestaufe“, gab für sein Wesen nicht den Ausschlag. Nur dank einer geistigen Ueberlegenheit konnte eine numerische Minderheit mit einer so ausgesprochenen Organisationsbegabung wie Paulus, dem zugleich eine solche Herzensglut und rhetorische Wucht eigen war, bis zur Gefahr des Abspenstigmachens wetteifern. Aus dem Beispiel des Apollos ersieht man, daß auch die Johannes-Brüder von Ephesus auf Missionspropaganda nicht verzichteten; sowohl in Korinth als in Kreta finden wir ihre Spuren; vielleicht traten sie nach Art der Kyniker als Bettelmönche auf, weil Tit. 3, 13. 14 „Zenas der Gesetzesgelehrte und Apollos“ abgefertigt werden sollen unter der Fürsorge, daß es ihnen an nichts fehle und in einem Atem genannt werden mit „Leuten, die lernen sollen tüchtige Arbeit für die Notdurft zu treiben, damit sie nicht ohne Einkommen seien“ — also der typische Gegensatz des in der Welt stehenden Laienchristen zum kontemplativen Mönch. Wichtig ist aber vor allem, daß in Apollos eine Personalunion des ephesinischen Johannesverbandes mit der hellenistischen Schriftgelehrsamkeit von Alexandrien glaubwürdig hergestellt ist — während andererseits der Ordenssitz Ephesus durch die Nachbarschaft mit den heidnischen Bildungskulten und (summarisch gesprochen) den heraklitischen Traditionen weite Möglichkeiten einer Beeinflussung durch griechische Geistesart eröffnet. Wir müssen selbstverständlich der Versuchung widerstehen, bereits diesen notorischen „alexandrinischen Juden von Ephesus, der stark in den Schriften war“, zu einer Autorschaft sei es der Apokalypse sei es gar des 4. Evangeliums in Beziehung zu setzen. Das wäre derselbe unwissenschaftliche Mißbrauch des gelehrten Spieltriebes, wie wenn der Hebräerbrief um jeden Preis von dem Ehepaar Aquila und Priscilla verfaßt worden sein müßte. Möglich wäre ja, daß dieser Apollos, im Jahre 57 n. Chr. noch ein junger Mann, seine letzte Reife erst zu Beginn des zweiten Jahrhunderts erreicht hätte — möglich auch, daß er eine jener früheren Hände war, die man an Apokalypse und dem 4. Evangelium nachweisen will. Allein was wäre uns mit einer solchen Gewißheit geholfen? Das wahre Gewicht seines Beispiels beruht auf dem Beweis, daß in dem ephesinischen Täuferverband, von dem die Apostelgeschichte erzählt, die persönliche Beziehung der Mitglieder zur alexan-



drischen Schriftgelehrsamkeit als ein Herkommen zu Recht bestand.

c) Der johanneische Mönchsorden von Ephesus besitzt sein literarisches Dokument in einem beträchtlichen Bruchteile des neuen Testaments, wenigstens wenn sich mein Einfall haltbar erweist, daß auch das ganze Bündel der sieben katholischen Briefe (nicht nur der drei Johannes zugeschriebenen) und vielleicht sogar die außerlukanischen Bestandteile der synoptischen Tradition (Matthäus und Markus) auf das Schrifttum der judenchristlichen Täufer-Johannes-Brüder zurückgehen. Diese Schriftstücke sind pseudepigraphisch nach den Zwölfapostelnamen Petrus, Jakobus, Judas, Matthäus und nach dem „Petrussohn“ (1. Petr. 5. 14) Markus wohl ebenfalls pseudepigraphisch genannt. Sie werden freilich in dieser Namengebung überholt durch die beiden großen Johannespseudepigraphen, die Apokalypse und das 4. Evangelium, wobei zu beachten ist, daß gerade die Johannesbriefe die Namensnennung vermeiden. Das gesamte neutestamentliche Schrifttum zerfällt daher in die Paulus-Lukashälfte mit direkter Verfasserschaft und in die judenchristliche Hälfte mit vorge-täuschter Verfasserschaft. Zur Johannesetikette dieser andern Hälfte ist nunmehr, nach allem bereits Erörterten, zusammenzufassen: das außerpaulinische Urchristentum, kontemplativ und asketisch substantiiert, führte sich irgendwie auf Johannes den Täufer als den Mönchsvater zurück. Der Täufer hatte ein Lebenswerk daran gesetzt, während Jesus nach der alten Evangelientradition nur höchstens ein Jahr lang gewirkt hat, sodaß nicht anzunehmen ist, daß er außer der Berufung der Zwölfjünger noch weiter viel organisierte, wohl aber daß die palästinische Urgemeinde sich ohne ein näheres Bewußtsein dieses ihres Ursprunges eben aus der Täufergemeinde unwillkürlich rekrutierte. Der innerurchristliche Sieg des Täufers bekundet sich vielleicht am sprechendsten darin, daß ausgerechnet Lukas, der instinktive Gegner, die ausgesponnenste Täuferlegende darbietet. Man möge diese Bausch- und Bogen-theorie über die Verteilung der Entstehungskräfte innerhalb des neutestamentlichen Kanons nicht mit dem einzelnen Wort auf die Goldwaage legen. Nur soll genügend Raum geschaffen sein für den vollen Ausklang des Urchristentums in der johanneischen Pentateuchsprache und Kultusremiscenz.

d) Das großartigste Factum des Urchristentums, Paulus durchaus unbegriffen, bleibt aber nun doch die allmähliche Sublimierung des Jesusbildes innerhalb der Klausur der kleinasiatischen Johannesbruderschaft. Die nächste und streng genommen vielleicht einzige kirchenhistorische Parallele sind die *Joculatores Domini*, die Minderbrüder des heiligen Franz von Assisi mit dem Sonnengesang und den Liebeshymnen. Dabei hat das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums unstreitig als *Noli me tangere* für die heutige Kritik zu gelten. Der 4. Evangelist konnte nicht verdrängen und überwachsen, was ihm nicht im Wege war. Der erste (synoptisch-petrinische) Jesuseindruck und der dritte

Jesuseindruck (Apokalypse, 1. Joh.-Brief und das 4. Evangelium) haben in ein und demselben Hause wie Vater und Sohn mit Naturzwang sich aneinander ausgewechselt. Mit griechischer Serenität klingt in Joh. 21 das Urchristentum aus in der Form resignierter Eintracht zwischen dem ehrwürdigen Petrus (s. oben S. 456 ff.) und dem „Lieblingsjünger“ — indessen der zweite Jesuseindruck, der paulinische, der individueller Initiative und nicht einer genossenschaftlichen Notwendigkeit entsprungen war, mit dem Tode ihres Trägers auch aufgehört hatte, eine selbständige Strömung zu bleiben, darum eben der Kirchenbildung der Kephastele zugute kam und gar nicht länger von diesen unterschieden wurde. Da erhob sich denn am Rande seines Untergangs das Urchristentum noch einmal zur klarsten Selbsterkenntnis im Johannesruf des 4. Evangeliums. Es erkannte die künftige Gebundenheit des treuen Petrus in der drohenden Verweltlichung der Kirche, und hatte selbst genügend vom griechischen Geist in sich aufgenommen, um im Namen des Johannes, aus dem nun von ungefähr der Zebedaide wurde, auf heraklitische Art „Schule“ zu machen mit dem „Wort das ewig ist“, und von dem Jünger zu reden, der — in seinem Buche — nicht stirbt und in der aufsteigenden Ahnung, daß die sich bildende Großkirche für den johanneischen Mystiker keine Stätte biete, galt die letzte Anstrengung der Einverleibung eben dieser kontemplativen Erbauungsschriften mit ihrem sphärischen Christus in den sonst zur Lehrbildung und Kirchenzucht bestimmten Kanon — eine Mitgift, die jede Rache überflüssig machte. Und schon gelangte auch im Gnostizismus dieser Geist zur Explosion, worauf er dann, neben der Kirche her, auf verbotene Weise unsterblich blieb und einmal, in den „Gottesfreunden“ des Mittelalters sogar mit dem Namen, auf seine edeln Ahnherren die „Johannes-“ d. h. Gotthold-Leute des Urchristentums zurückdeutete.

Bewahrheitet sich Overbecks Vermutung, der 4. Evangelist habe sich zentral auf den Täufer bezogen, so ist damit der dreiteilige Grundriß Petrus-Paulus-Johannes einheitlich umklammert. Die allererste Propaganda orientierte sich gar nicht am jüdischen Gegensatz, sondern am Bußruf des Johannes und dem nach ihm sich nennenden Taufritus — Act. 1, 5: *ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ* — Act. 1. 22: *ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου*. Das ist mehr als bloß Chronologie; das bedeutet geradezu Schicht und Hülle, durch die das Urchristentum bei seiner Entstehung gar nicht selbständig und direkt mit dem jesusungläubigen Judentum tangierte, sondern von ihm zunächst noch durch seine eigentliche Umgebung, den numerisch beträchtlichen Täuferanhang (— *τῶν ἄλλων συστρεφομένων* Jos. Ant. XVIII. 3. 3. Eus. KG. 1. 11. 6) gleichsam in einem Mutterschoß abgesondert blieb. Wo das Jesusgedächtnis der Synoptiker und besonders der Schatz der „Herrenworte“ sich sammeln konnte, muß die Kontemplation über die Missionspraxis weit

überwogen haben. Daß aber dieses urchristliche Anfangsgebilde in seiner Art, auch ohne expansive Tätigkeit, etwas Kraftvolles, vom Zweifel und Befangenheit sich mutig zu Entschluß und Bekenntnis Aufraffendes darstellte, versinnbildlicht die repräsentative Führergestalt des „Kirchengründers“ Petrus, dessen menschliche Züge, als einzige individuelle Spuren aus der Urgemeinde, sich in der frühen Evangelienüberlieferung verewigt haben. Diesen Petrus läßt der dritte (johanneische) Ideenkreis völlig unangetastet und setzt ihm in seiner Weise ein sympathisches Denkmal, während er den ihm zeitlich unmittelbar vorhergehenden zweiten urchristlichen Ideenkreis, den paulinischen, mit tödlichem Schweigen begräbt. Ist aber die paulinische Ära, die für uns allein im vollen Licht der Geschichte steht, irrtümlich als gipfelnde Verdichtung des gesamten urchristlichen Wesens aufgefaßt worden, während es sich weiter eher um die erfolgreiche Gastspielepisode einer genialen Individualität handelte, die nur eben den Hauptbeifall auf sich zu vereinigen wußte, — so schließt sich der Umriss des Urchristentums in einer scharfen Kontur nach außen ab. Unter der Nachwirkung der Tübingischen Irrtümer hatte bisher die Zeichnung der Peripherie an Deutlichkeit zu wünschen übrig gelassen, während übertriebene und unnötige Innenlineaturen (Gegensatz zwischen Petrus und Paulus und andere angebliche feindliche Parteiungen) eine wirklich einheitliche Konzeption des „apostolischen Zeitalters“ durchfurchten und zerschnitten. Für eine solche bleibt aber das Wesentliche der neutrale Ton der frommen Jesuskontemplation, der das ganze Urchristentum gleichmäßig durchklingt und am Ende noch, im johanneischen Schrifttum, derselbe ist wie in den Tagen des ersten, persönlich vermittelten, lebendigen Eindrucks, den der Rabbi von Nazareth, unmittelbar vom Täufer Johannes herkommend, in den paar galiläischen Fischern unauslöschlich hinterließ — gewissermaßen nur eben als die galiläische Dublette der täuferischen Bußbewegung in Judäa. Ich darf wohl frühere Worte von mir hieher setzen (Christus in Hilligenlei, Jena 1906, S. 6): „Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lag das junge Christentum in der Welt da, wie der Oeltropfen im Wasserbecken. Irrsinniger Gedanke, daß sie jemals sich annehmen, jemals eine Verbindung mit einander eingehen sollten! Entweder — die Welt behielt Recht, dann ging das Christentum unter — oder das Christentum behielt Recht, dann ging die Welt unter“. Die Versöhnung des Unvereinbaren erfolgte auch nicht etwa durch ein chaotisches Durcheinanderschütteln — als Emulsion. Das Urchristentum war, soweit es reine Jesuswirkung blieb, ein eiertig in sich geschlossenes, ohne männliche Zutat zur Sterilität verurteiltes, weiblich passives Wesen, bis im Paulinismus die andere Natur aktiv und brutal zur Zeugung schritt. Kommt aber dem Ei oder Samenkorn eigenes Bewußtsein zu, — und dieses hat das Urchristentum in seiner johanneischen Stufe erreicht —, dann ist in diesem Selbstbewußtsein zugleich die Ahnung und Gewiß-

heit des eigenen Untergangs einbegriffen für den Fall, daß die Befruchtung eintrat. Für die Keimzelle als solche ist die Bestäubung Störefried und Mörder; die johanneische Vision sah in der Missionshast und dem Ausbreitungseifer ihr eigenes Schicksal besiegelt, aber nun kann man erst die überlegene Gelassenheit der Geberde  $\tau\acute{\iota}\ \pi\rho\acute{o}s\ \sigma\acute{\epsilon}$ ; (21, 22) ganz verstehen. Im 4. Evangelium liegt der konservative Stolz des Besitzenden in direkter Abstammung, die Gemütsruhe des echten Erben. Das neue Verständnis des Urchristentums ist eine Sache der chronologischen Reihenfolge nicht mehr so sehr, wie bisher: Der dritte Jesuseindruck ging, freilich unter ursächlicher Beihilfe des zweiten, ausschließlich und unmittelbar aus dem ersten hervor. Das ist der tiefe Sinn der sich nun mehrenden Erkenntnis (s. oben S. 256), daß von dem synoptischen Traditionskerne (Markus) bis zum 4. Evangelium gar nicht so viel im Wege liegt. Der Johanneseindruck ist der ins Bewußtsein erhobene Petruseindruck, wobei man in diesem Fall unter Bewußtsein genauer hellenistische oder sogar geradezu griechische Philosophenbildung und -denkart verstehen kann. Der paulinische Keil ist dazwischen gefahren ohne zu spalten; der Effekt war die Läuterung einer bis dahin noch naiven, einfältigen Gemütsweise in einen Zustand der Selbsterkenntnis und reifer Bewußtheit. Es ist ein Datum in der Geschichte der neutestamentlichen Exegese, daß Overbeck, sonst der letzte Vertreter der wissenschaftlichen Instinkte Altübungsens unter uns, die „Animosität gegen Petrus“ im 21. Kapitel, die selbst noch Jülicher in dem falschen Bann der Burschen Konstruktionen befangen hielt, endgültig ausmerzt. Seine Auffassung des Joh.-Evangeliums öffnet uns die Augen für die grundlegende Erkenntnis einer Eintracht zwischen Petrus und Johannes, und ihr wiederum entspringt anstatt der Zerklüftung in drei Evolutionsstufen die einheitliche Annahme einer durch den paulinischen Agenteneifer wohl erschütterten, aber nicht gesprengten Glaubenssubstanz, die dem Urchristentum in allen seinen Stadien und ungeachtet der durch die Unterhändler gestifteten Unruhe ein beschaulich mönchisch asketisches Gepräge verlieh. Die eigentlichen „ersten Christen“ legten, über die tägliche Notdurft hinaus, die Hände in den Schoß und hielten den Blick gen Himmel gerichtet auf die Zukunft ihres auferstandenen Herrn, während Paulus in der Meinung, aus diesem Himmelsglauben ließe sich etwas „machen“, in der Tat auch etwas daraus gemacht hat. Die Johanneschristen von Ephesus aber, im Besitze weit größerer Freiheit als Paulus, haben das Judentum, aus dem sie hervorgingen, nicht marktschreierisch der Heidenwelt ausgeliefert, sondern es in innerem Herzenskampf, als eine rein geistige Angelegenheit, noch gründlicher als jener im Namen Jesu überwunden. Das ergreifende Sinnbild dieses Prozesses ist die Gestalt Johannes des Täufers im 4. Evangelium.

Damit glaube ich den Spielraum umgrenzt zu haben, den Overbecks Bemühungen um das Joh.-Evangelium der ernsten Forschung



wie sie sich seit seinem Tode und schon vorher unabhängig von ihm entfaltet hat, nun wie ich meine zum Wohl der wissenschaftlichen Erkenntnis eröffnen. Er selbst pflegte als das Merkmal gelehrter Meisterschaft den Satz mit Entschiedenheit zu verteidigen: ein Meister reduziert die Probleme, und deshalb hat, wer die Probleme kompliziert, das Anrecht auf den Meisterruhm verwirkt. Da ich soeben als die Ergebnisse des vorliegenden umfangreichen Buches den Zwang zur Rückwärtsbewegung und Konzentration von der Tradition auf das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums nachgewiesen habe, kann ich den Rückschluß, den ich auf Overbecks posthume Leistung für angebracht halte, dem Leser überlassen. Dazu kommt, daß der Stoff, auf den Overbeck die Hand legte, nun überhaupt eine universale Reife, weit über das ihm gewidmete gelehrte Interesse hinaus, erlangt hat, und das steigert unwillkürlich eben die gelehrte Arbeit an diesem Stoffe, sobald sie, wie mir das bei Overbeck in hervorragendem Maße der Fall zu sein scheint, im tieferen Sinne eine freie Kulturbetätigung ist. Seine scharfe schonungslose Kritik ist gesunden menschlichen Instinkten entsprungen, und sein bleibendes Verdienst scheint es mir daher zu sein, dem 4. Evangelium gerade in dem kritischen Zeitpunkt, da sein tieferer Verstand von der Gleichgültigkeit einer mehr äußerlichen Beurteilungsweise erwürgt zu werden drohte, für alle Zeit diejenige höhere Gerechtigkeit des Urteils erkämpft zu haben, auf die ein schaffender Geist, er mag gelebt haben wann er will, Anspruch erheben darf. Ueber das Interesse des Fachkreises hinaus scheint mir Overbecks Auffassung des 4. Evangelisten wirksam zu sein, wenn anders das Schriftprinzip für den gesamten Protestantismus noch in irgend einer Form zu den lebendigen Funktionen gehört. Seit Luther ist die eigentlich aktive Kraft des Bibelverständnisses Paulus geblieben — und auch die moderne Religionswissenschaft hat sich innerhalb des neuen Testaments zumeist mit Paulus abgegeben. Ich frage mich, ob es nicht auf Overbecks gründliche und tiefgehende Arbeit früher oder später zurückzuführen sein wird, wenn auch dem johanneischen Schrifttum, und vor allem seiner Krone, dem 4. Evangelium, das Pathos der Konfession im Sinne der dankbaren Verehrung eines unvergänglichen Kulturwertes zu gute kommt. Um der ihr angeborenen unvergleichlichen Formnatur willen überragt die Christusvision des Joh.-Evangeliums selbst die paulinische — das will gewiß nicht wenig heißen in einer Zeit, wo nur noch aus einem irgendwie künstlerischen Persönlichkeitsempfinden der Glaube an Jesus sich dauernd lebendig erhalten kann. Die letzten Wirkungen des vorliegenden Buches, das ich hiemit in die Welt entlasse, wäre, will ich sagen, etwa die Bildung einer empfänglichen Zuhörerschaft zur Anhörung eines Vortrages, der den Titel führen könnte: „Der dritte Jesuseindruck des Neuen Testaments und seine Bedeutung für den Protestantismus der Gegenwart.“

C. A. B.

## Nachwort.

---

Die Drucklegung war beendet und ein erster Abzug bereits an die Jubilarin in Schottland abgegangen, als ich eben noch auf die neu erschienene Monographie zum Täuferproblem aufmerksam wurde: Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer untersucht von Martin Dibelius (Göttingen 1911). Mit dieser Schrift kann ich nun freilich meinen eben vorgetragenen Standpunkt direkt nicht stützen; aber der in ihr pulsierende Wille zur Methode bedeutet an sich schon eine Förderung des Täuferproblems, das nun wohl in dem Maße, als das vierte Evangelium erforscht wird, gegenpolig sozusagen an Wichtigkeit zunehmen wird. Es ist vielleicht der Kritik willkommen, wenn ich selbst mit kurzen Andeutungen meine Akzente in die Erörterungen von Dibelius eintrage.

1. Dibelius S. 1: „Eine stark superlativistische Hochschätzung steht unvermittelt neben der Herabsetzung seiner Person unter die Kleinsten im Himmelreich“. Dieser Zwiespalt ist nun aber nicht nur in der Oberfläche der zufällig auf uns gelangten Berichterstattung, sondern in der Tiefe der Sache begründet. Die urchristliche Täuferauffassung ist recht eigentlich ein Widerspruch in sich selbst. Die Urgemeinde war mit dem Andenken des Täufers auf das lebhafteste beschäftigt, wohl eben deshalb weil sie, als organisierte Gemeinde, mehr oder weniger das Lebenswerk dieses hingerichteten Bußpredigers darstellte. Nun trat in ihrem eigenen Schoß der Jesuseindruck zum Täuferereindruck in erregte Konkurrenz und erwies sich siegreich. Die Verehrung zum Täufer blieb ein integrierender Bestandteil des innergemeindlichen Kultbesitzes. Mit der unabweislichen Nötigung, einen persönlichen Wertungsprozeß an dem eigenen Gemeinschaftsgründer durchzuführen, wobei der Erstverehrte hinter dem jüngern Eigentlichen und wirklich Großen in den Hintergrund verwiesen wurde, verleibte sich der Urgemeinde von vornherein ein ethischer Anreiz ein, in dem man wahrscheinlich überhaupt die eigentliche Energiequelle für die spätere christliche Expansion zu sehen haben wird. Das Werk des Paulus war bereits die Anwendung dieser Energie auf die räumliche Entfaltung und ihre Verarbeitung für mundgerechte Vertriebsfähigkeit, während die Petrusgemeinde diese Energie selber produzierte durch die gegensätzliche Spannung, der sie sich unterzog, sobald sie nicht abließ, ihren natürlichen Existenzgrund, den taufenden Mönchsmärtyrer, mit der Nachfolge des Gekreuzigten zu überbieten, wozu die von Jesus am Täufer geübte Kritik den Anstoß gab.

2. Dibelius S. 142: „Ein Umstand beweist die Bedeutung des Täuferkreises für den Ausbau der Christengemeinde: Die Zunahme der Spannung zwischen beiden Gemeinschaften“. Auf daß dieser Satz richtig sei — und er ist richtig —, dazu bedarf es einer sehr sorgfältigen Abwägung seiner einzelnen Glieder auch in chronologischer Hinsicht. Mit den ephesinischen Täuferjohannisten, die uns durch die Kombination der Paulus- und Lukasberichte über Apollos für das Jahr 54 etwa signalisiert sind, konstatiert sich für uns nur das nun erst erkennbare Symptom einer faktisch viel älteren Spannung, und zwar beruht diese Spannung höchst einfach auf dem uranfänglichen Verehrungszwiespalt zwischen dem Täufer-

andenken und dem Jesusandenken, der dem Urchristentum in die Wiege gelegt war. Verehrung rieb sich an Verehrung und brachte so beständigen Funkenwurf hervor. Also schiebe man die Kultkreise räumlich nicht zu weit auseinander; sie liegen elliptisch um zwei Brennpunkte herum — gewiß; konzentrisch sind sie nicht ohne weiteres. Dennoch ruht die „Bedeutung des Täuferkreises für den Ausbau der Christengemeinde“ eben doch vorzüglich in der weitgehenden Interessengemeinschaft der Petruschristen am Täufer, die sich auf das natürlichste aus den Verhältnissen selbst ergab. Die jerusalemische Urgemeinde war, zum Teil gewiß schon numerisch nach der Mitgliederzahl, aber noch weit mehr nach der rituell asketischen Lebenshaltung der — „Täuferkreis“. Warum hat denn — um nur dieses eine Anzeichen hier beiläufig zu erwähnen — (Act. 5,34 ff.) der Pharisäer Gamaliel unter den jüdischen Störefrieden nur Theudas und Judas den Galiläer zum Beispiel herangezogen, und nicht auch Johannes den Täufer, der sich doch, ohne in gleichem Maße revolutionär zu sein, doch genügend auffallend und unbotmäßig, insbesondere pharisäerfeindlich betragen hatte, um jedenfalls mit den Jesusleuten verglichen zu werden? Antwort: weil vom Außenstandpunkt der Pharisäer aus die Johannesjünger und die Christen ein und dieselbe Sektenbildung waren! Den Täufer konnte ein zeitgenössischer Kritiker nicht übersehen, da ja Johannes — wie Josephus beweist — für das jüdische Empfinden der Geschichte angehörte. Wohl aber wäre es zu viel verlangt, wenn innerhalb des jerusalemischen „Täuferkreises“ ein Außenstehender den galliläischen Jesus-Ableger als wesensanders hätte unterscheiden sollen.

3. Dibelius S. 90: „Wie erklärt sich (Act. 19) die Erwähnung der Halbchristen in Verbindung mit dem Täuferkreis?“ Wieder ist die Fragestellung als solche tadellos — und statt auf die Lösung, die Dibelius versucht polemisch einzutreten, ziehe ich es vor, die meiner Auffassung entsprechende Problemfaltung zu entwerfen. Von der Begebenheit ist obenweg das paulinisch-lukanische Vorurteil abzulösen, mit dem sie erzählt ist — und auf Rechnung dieses Vorurteils wird eben das „Halbchristentum“ zu setzen sein, dem Paulus durch Erteilung der Jesustaufe habe nachhelfen müssen. Faktisch besagt das weiter nichts, als daß jene auf die Johannesart Getauften eine abermalige Applikation des Reinigungsritus in der paulinischen Jesus-Art auf sich zugelassen und damit ihre versöhnliche Gesinnung angesichts einer Praxisdifferenz, sowie ihre Uebereinstimmung für die Zugehörigkeit des Paulus zur christlichen Gesamtgemeinschaft kund gegeben haben. Von der kleinen Zahl abgesehen können die Betreffenden nicht zu den Verkürzten gehört haben — denn sie erwiderten Paulus sein Entgegenkommen mit einem unmittellbaren Geisterguß — und wir sind berechtigt, uns an diesen ephesinischen Visionären und Zungenrednern die gesamte innerchristliche Gegnerschaft des Paulus deutlich zu machen, auf die sowohl seine Stellungnahme zur kontemplativen Ekstase (1. Kor. 14) als sein Vorbehalt gegen die rituelle Idealisierung des schriftgelehrten Mosaismus (2. Kor. 3) paßt. Aber eben aus diesen brieflichen Andeutungen sehen wir, daß bei jenen ephesinischen Konservativen, die sich auf Johannes den Täufer beriefen, Paulus es nur von seinem Parteistandpunkt aus mit „Halbchristen“, in Wirklichkeit aber mit einer urchristlichen Vollkultur von hoher geistiger Entwicklung zu tun hatte. Ihr passiver Widerstand gegen die paulinische Tendenz, das Heil praktisch auszumünzen, bildet die begreifliche Voraussetzung für den inneren Hochstand des Johannesevangeliums, allwo die Gesinnung alles ist und keine Hand sich rührt.

4. Dibelius S. 96 f.: „Die Christen haben aller Wahrscheinlichkeit nach Taufe, Fastensitten, Gebetssitten aus dem Täuferkreis übernommen . . . das er-

gibt ein Abhängigkeitsverhältnis . . . Die Gestalt des Täufers war der Gemeinde wertvoll“. Woher erwächst aber ein Beweis für die Behauptung, mit der Dibelius die obige vollkommen richtige Einsicht durchsetzt: „man begann in christlichen Kreisen um dieses Gegensatzes willen die Gestalt des Johannes entweder zu übermalen oder zu eliminieren“. Gerade eine derartige bewußte Absicht, den Täufer aus dem christlichen Bannkreis hinwegzudrängen und ihn auszuschalten, läßt sich nicht mit einer einzigen Stelle belegen; die vielen Erwähnungen des Täufers im Neuen Testament beweisen im Gegenteil, daß man nach ihm datierte und auf ihn Bezug nahm. Die Veränderungen seines Andenkens stellen nicht auf Verdrängung ab; was man Uebermalung nennen kann, sind Anpassungen an die fortschreitende Befestigung im Glauben an die Einzigkeit Jesu. Der Verlauf dieses Prozesses ist nicht zu verfolgen, da Paulus den Täufer — es ist anzunehmen, systematisch — ignoriert. Dagegen stellt sich der abgeschlossene Prozeß dann im Joh.-Evangelium dar. Overbeck hat (oben S. 419) mit aller Schärfe zu Joh. 3, 22—36 geltend gemacht: „Sollte nicht mit der Johannestaufe dasselbe geschehen sein wie in der urchristlichen Dogmatik mit dem alten Testament d. h. ihre vollständige Christianisierung?“. Das Urchristentum hat also den Täufer sowenig „eliminiert“ als das Alte Testament; denn es hat beide sublimiert, weil es auf beiden beruhte und sich bei jedem wirklichen Angriff auf sie die eigene Existenz unterhöhlte hätte; so wurde denn, was an ihnen zum Hemmnis zu werden drohte, durch langsame und endlich durch akute Vergeistigung verflüchtigt. Am ehesten wird hier Aufklärung noch zu erreichen sein durch Untersuchungen über die Taufe in ihrer Wesentlichkeit für das Urchristentum, worüber auch schon Dibelius (öfters und besonders am Schluß S. 135 ff.) ausgezeichnet handelt: nur verlangt eben die „teilweise Christianisierung“ des Täufers „durch die synoptischen Berichterstatter“ (S. 136) die Annahme, daß diese interessierte Anteilnahme der ältesten Evangelientradition am Täufer nicht einer subjektiven Liebhaberei jener ersten Erzähler, sondern einem kultischen Zwang, wie er dem Urchristentum mit seiner Entstehung eingefleischt war, entsprungen ist. Damit hängt unter Umständen auch eine literarische Spur zusammen, da man, ohne an Scheidungsmanie zu leiden, mit der Präkonisierung des Täufers zum innerurchristlichen Patron auch die Möglichkeit selbständiger Ueberlieferungsansätze freigeben muß. In Ergänzung der Dibeliusschen Beiträge erinnere ich daher noch an den alten Versuch (oben S. 427) aus der ersten Hälfte des Joh.-Evangeliums eine Täufervita herauszuschälen, die, nach alttestamentlichem Muster begonnen hätte:

Es war ein Mann von Gott gesandt,  
Der hieß Johannes.

Gleicher Beachtung wert ist der Versuch von H. Usener, in Joh. 1 zwei Täufererzählungen aufzustöbern (s. oben 278). Wenn denn schon das Bedürfnis dringlich bleibt, auf verschiedene Traditionsschichten zu fahnden, so hätte als Wegweiser wohl mit demselben Recht, wie gelegentliche textliche Fugen und Querstände, die Annahme eines selbständigen Täuferkomplexes in der urchristlichen Evangelienbildung ins Gewicht zu fallen.

5. Dibelius schweigt vollständig — und bei seiner sonstigen Gründlichkeit, nichts unbeachtet zu lassen, spricht dieses Stillschweigen doppelt laut — über den Johannesnamen und die Wegleitung, die sich daraus für die Stellung und Lösung des Problems ergibt. Drastisch springt diese Lücke der Fragestellung in die Augen, sobald man hinten im Stellenregister vergeblich nach Apok. 1, 1. 9 und 22, 8 sucht. Also in einer Sammlung spezifisch religionswissenschaftlicher Monographien, die sich nennt „Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Te-



staments“ versagt die Verpflichtung einer sonst so minutiös durchgeführten Untersuchung vor dem gemeinverständlichen Vorurteil, in der Traditionssphäre des ἁγίου Ἰωάννης Johannes habe der δοῦλος Johannes nichts zu tun, obwohl beide mit denselben Worten als Gottesmissionar und Christuszeuge aufgeführt sind und beide die „Nähe“ verkünden (s. oben meine kurzen Ausführungen S. 513—523, besonders S. 515 f.). Der hier gemachte Versuch, die von Overbeck mit zögernder und doch sicherer Hand vollzogene Knüpfung des Evangelisten Johannes mit dem Täufer Johannes für die Gesamtauffassung des Urchristentums fruchtbar zu machen, erinnert an das Mittel einer auch noch typischen, statt einer bloß historischen Wertung des Namens Johannes. Einer derartigen Namenstypik würde die Auffassung nicht länger widerstreben, daß der erste Namensträger, der Täufer, für die Wahl gerade des Johannes unter den Zwölfaposteln zum 4. Evangelisten um dessen Namens-Vetterschaft willen den Ausschlag gab. Hat es mit dieser These Overbecks seine Richtigkeit, dann hat man im Täufer Johannes den Heros eponymos der neutestamentlichen Johannesschriften nicht allein, sondern überhaupt der unapaulinischen konservativen Johannesrichtung des nachapostolischen Urchristentums zu erblicken, von der uns in Akt. 19 ein einziges, aber desto wertvolleres Trümmerstück der Ueberlieferung erhalten geblieben ist und die durch die unmittelbar vorausgehende Apollosepisode einen Zusammenhang dieser ephesinischen Johanneschristen mit der alexandrinisch hellenistischen Zeitbildung angewiesen erhält.

6. Die Täufermonographie von M. Dibelius ist nach ihrem ganzen Aufbau unbewußt der zwingende Nachweis eines bis jetzt als solcher nicht gewerteten dritten Exponenten für das gesamte Urchristentum: neben den Zwölf und Paulus der aus der historischen Wurzel des Täuferandenkens sagenhaft wuchernde Johannestyp! Der Mangel einer zusammenhängenden Kontur hat uns diesen Typ gegen die Geschichtsträger Petrus und Paulus in seinem ebenbürtigen Einfluß auf den urchristlichen Geist verkennen lassen. Auf diesen Johannestyp sind alle mönchisch asketischen und apokalyptisch ekstatischen Substanzen im Urchristentum zurückzuführen, außerdem alle jüdisch-jerusalemischen Besonderheiten, die von den Zwölf-Galiläern zu unterscheiden man Veranlassung findet. Man darf Petrus nicht den Stifter der Urgemeinde nennen, ohne sich hinreichend klar zu sein, in welch weitgehendem Maße er dies durch die Invasion der galiläischen Jesusnachfolge in die jüdische Hinterlassenschaft des Täufers geworden ist. Der friedliche und dankbare Charakter dieser Besitzergreifung ändert nichts an der grundlegenden Tatsache, daß eine bereits bestehende Stiftung, die jüdisch-jerusalemische Täuferkongregation, durch den geistigen Handstreich der Zwölf revolutioniert, in die Herrschergewalt eines neuen Herrn mit der Bekehrung von Johannes auf Jesus bleibend übergang. Bei diesem Stande der Dinge kann länger kein Zweifel bestehen, daß Paulus in seinem Standardbericht über das etappenmäßige Zustandekommen der Urgemeinde (1. Kor. 15, 5—8) mit den „fünfhundert Brüdern“, die nach Petrus und den Zwölf an dritter Stelle der Christusvision im Pfingsterlebnis unterlagen, die jerusalemische Jüngerschar und Anhängerschaft Johannes des Täufers im Auge hatte.

C. A. B.

# Register

## 1. Personen und Begriffe.

- Abälard 126.  
 Abbot 453.  
 Abdias 198.  
 Abendmahl 249. 253. 275 f. 290.  
 Acta Mart. Ign. Colb. 207 f.  
 Acta Pilati 133.  
 Aenon 327. 331 f. 420.  
 Agrapha 69. 178.  
 Allegorie 288. 309. 311. 378.  
 Aloger 54 f. 89. **166—170**.  
 Altes Testament 352 f. 355. 357. 363. 365 f. 368. 371. 386. 395. 398. 400. 419. 422.  
 Ambrosius 127.  
 Andreä, O. 279.  
 Andreas 58. 63. 259. 327. 333. 358. 423. 427.  
 Anicet 184.  
 Annagelung der Füße 458.  
 Antichrist 419. 465. 470.  
 Antidoketisch 164. 348 f.  
 Antijudaismus 344. 352. 354. 387. 402.  
 Antiochien 361.  
 Apokalypse 17. 35. 54 f. 96. 104. 142—144. 167. 170. 172. 195. 199. 203 f. 360. 418. 425. **475—481**. 487. 515 f.  
 Apokryphen 199. 455. 494.  
 Apollinaris 89.  
 Apollonius 54. 170. 194. 477.  
 Apollos 519 ff.  
 Apologeten **172**. 311. 379.  
 Apologetik **24—76**. 112. 243. 329. 342. 350. 387. 389 f. 509.  
 Apostel 167. 200. 258. 302. 327. **333—337**. 409.  
 Apostelgeschichte 257 f. 284. 312. 359. 455 f. 461.  
 Apostellehre 187. 512.  
 Apostolische Väter **183—187**.  
 Aramäisch 344. 349. 492.  
 Armenier 248.  
 Augenzeugenschaft 227. **236—238**. **306—316**. 328 f. 367. 410.  
 Augustin 122. 128 f. 434. 454. 494.  
 Außersynoptische Quellen **277—278**.  
 Bacon, W. 243. 505 f.  
 Baldensperger 29. 109. 369.  
 Bar Kochba 366.  
 Barnabas 69. 183. 186. 353. 357.  
 Bartolomäus 261. 334 f.  
 Basilidianer 181.  
 Bauer, Br. 6. 182. 339.  
 Baur, F. Chr. 6. 12. **14—24**. 25. 32. 34. 49. 77. 83. 86. 94. 104. 143. 147. 174. 181. 197 f. 203. 205. 214 f. 217—220. 225. 229—231. 234. 251 f. 255 f. 259. 263. 281. 284 f. 313. 333. 336. 361 f. 368. 375. 377. 384. 386. 388. 409. 423 f. 456 f. 469. 472.  
 Bellarmin 125. 295.  
 Belser 394.  
 Bescheidenheit **222—225**.  
 Beschneidung 394. 403.  
 Bestätigungshypothese 268.  
 Bethanien 327. 331 f. 392.  
 Bethesda 294. 387. 397. 432.  
 Bethlehemitische Geburt 357.  
 Bethsaida 327. 334.  
 Bettelmönche 521 f.  
 Beyschlag 31. **33—36**. 283. 316. 380 f. 383—385.  
 Bildung, hellenistische 368. 391. 521.  
 Blaß, Fr. 424. 503.  
 Bleek 1. 9. 133. 146. 227. 251. 280. 283. 311. 314. 355.  
 Blindenheilung 258. 295. 388. 433.  
 Blut und Wasser 388.  
 Bonaventura 125.  
 Bonnet 165.  
 Boor de 195. 197.  
 Bousset 63. 101—103. **111 f.** 116. 155. 188. 198. 204. 209. 210. 234. 267. 511.  
 Bréhier 511.  
 Bretschneider **5—7**. 10.  
 Brooke 134 ff.  
 Brot 287.  
 Brückner 259.  
 Brüder Jesu 396.  
 Bruderliebe 475.  
 Busenjünger 225. 229. 362. 423 f. 426.  
 Bußsakrament 125.  
 Buttman 424.  
 Cajus 466. s. Gajus.  
 Carpusakten 172.  
 Carrière, A. 204.  
 Cassel P. 29 f. 333.  
 Celsus 133. 137.  
 Cerinth 167. 170. 183.  
 Chabot 127.  
 Chastand, G. 77.  
 Christologie 364. 383—385. 470.  
 Chronologie **278—292**. 306 f. 310.  
 Chrysostomus 130.

- Chwolson 281.  
 Clemens, Alex. 55. 60. 89.  
   138 f. 147. 159. 182.  
   189. 194 f. 346 f. 494.  
 Clemens, Rom. 69. 183.  
   186 f.  
 Clementinen 132. 173 f.  
   379.  
 Corssen, P. 22. **108—110**.  
   116. 141. 152 f. 158.  
   162—166. 169 f. 185.  
   187 f. 192 f. 196. 199.  
   216 f. 231. 239. 361.  
   413 ff. 424. 455. 481.  
 Credner 148. 175. 225.  
 Cumont, Fr. 510.  
 Cyprian 129.  
 Cyrill 130.
- Dämonenheilung 253.  
   290. 325.  
 Delff, H. **49—54**. 210 f.  
   246. 251 f. 339. 393.  
 Delitsch, J. 177.  
 Detailkenntnis 328. 338.  
 Diaspora 408.  
 Dichtung 238. 320. 341.  
 Dick, K. 454.  
 Dionysius, Alex. 90. 138.  
   198.  
 Döllinger 141.  
 Doketen 348 f. 351. 386.  
 Donaldson, J. 176.  
 Doppelcharakter 328.  
 Dörner 158. 188.  
 Dorotheus 129. 189.  
 Dositheus 429.  
 Doucet 199.  
 Draesecke, J. 108. 137.  
   246.  
 Drama 302. 340.  
 Dreieinigkeit 382 f.  
 Dreizahl 338. 383.  
 Dressel 132.  
 Dualismus 364 f. 368.  
   374 f. 386.  
 Du Mont, Emerich 317.  
 Dürsterdiek 29.
- Eberhardt, M. 256. 262.  
   270. 434—437. 457.  
 Ebioniten 199. 348.  
 Eck, Sam. 108.  
 Eckermann 1 f.  
 Egli, R. 444.  
 Eigenart 243—292.  
 Einritt (Einzug) in Jerusalem 258, 265. 295 f.  
   401.  
 Elias 197.
- Endgericht 398.  
 Engel 387.  
 Engelhardt 173. 177.  
 Enger 199.  
 Enjedini, G. 317.  
 Enthymius, Zigabenus 130.  
 Entstehungsmerkmale **345—368**.  
 Epiphanius 130. 199. 258 f.  
   264. 392.  
 Ephesus 16. 138. 200.  
   358. 360 f. 521.  
 Ephraim in der Wüste 332.  
 Erfinder 231. 451.  
 Ergänzungshypothese **267—276**.  
 Eschatologie 286. 389.  
 Eulogius 445.  
 Eusebius 44. 49. 51. 57 f.  
   92. 127. **130—132**. 138  
   f. 141. 143. 155 ff. 170.  
   187—192. 195—198.  
   203 ff. 207. 210 ff. 226.  
   248. 250. 263. 359. 367.  
 Evangelist 237. 240. 261.  
   266. 271. 273. 285 f.  
   293. 297. 304. 310. 312.  
   315 f. 333. 347 f. 352.  
   361. 372 f. 375—377.  
   391. 393 f. 396 f.  
   **409—433**. 435. 457 f.  
   465. 488 f. 498.  
 Evanson 1 f.  
 Ewald, H. 29. 175. 326.  
 Ewald, P. **63—71**. 186.  
   256. 269. 289. 347. 461.  
 Ewigkeit 379. 389.
- Familie, Jesu 274.  
 Faustus, Manich. 495.  
 Festreisen, Jesu 312 f.  
 Fiktion 240.  
 Finsternis 299. 301. 310.  
   375. 467.  
 Fischzug 444.  
 Fleisch 273. 365. 376. 384.  
   480.  
 Flemming P. 3. 512.  
 Form 252. 317 f. 339. 342.  
   363. 492.  
 Fortschrittslosigkeit 310.  
 Francke, A. H. 77. 355.  
 Franz v. Assisi 522.  
 Friedländer, M. 428.  
 Funk, F. X. 198.  
 Fußwaschung 265. 296.  
   310. 433.  
 Gabbatha 327.
- Gajus 129 s. Cajus.  
 Galiläa 271. 282—284.  
   293 f. 299. 301. 306 ff.  
   309. 311. 326. 340. 393.  
   400. 404. 437.  
 Garizim 387. 407.  
 Gebhardt, O. v. 77. 247.  
   453. 477 f.  
 Geburt Jesu 182. 249.  
   253. 274. 290. 396.  
 Geographie **278—292**.  
   306. 311. 331. 354. 392.  
 Georgii 174.  
 Georgios Hamartolos 197.  
 Geist 296. 379. 381 f. 397.  
   407.  
 Gerechtigkeit 468.  
 Gericht, messianisches  
   398. 464. 472 f.  
 Gesetz 386. 391. 394. 459.  
 Gethsemane 253. 276.  
 Gfrörer 316.  
 Giffert, Mac **71—73**. 75.  
   316. 506.  
 Glaube, 294. 299. 332.  
   397. 401. 403. 468. 472.  
 Gnostizismus **180—183**.  
   344. 363. 365 f. 475.  
 Godet **36 f**. 259. 263. 312.  
   389. 402. 447.  
 Goltz v. d. E. 91. 177.  
 Gotteskinder, verstreute  
   366. 395.  
 Gottessohnschaft 274.  
   292 ff. 347.  
 Gottes Wesen 378.  
 Göttliches Wesen Christi  
   383.  
 Graf, E. 266.  
 GregoriusBarhebräus130.  
 Greßmann, H. 512.  
 Griechen 302—304. 311.  
   351. 408.  
 Grill 108 f.  
 Grotius, H. 454.  
 Gurlitt 436.
- Halbgllauben 294. 311.  
   332. 393. 397. 402. 431.  
 Harmonistik 223. 285.  
 Harnack, A. 24. 62.  
   76. 79. **87—94**. 110.  
   141. 148 f. 169—172.  
   177. 183—187. 196.  
   198. 209 f. 212. 220.  
   232. 235. 342 f. 354.  
   360 f. 367. 369. 453.  
   458. 479. 493. 509. 511.  
 Hase 246.  
 Haß der Welt 296.  
 Haupt, E. 61 f. 343.

- Hauri 113.  
 Hausrath 204. 389.  
 Haußleiter 62. 79. 429. 453.  
 Hebbel 39.  
 Hebräerbrief 35. 116. 353. 385. **462—466.**  
 Hefele 126.  
 Hegesipp 195. 204.  
 Heinrich 182.  
 Heinze, M. 368.  
 Herakleon 181 f. 197.  
 Heraklit 360. 511.  
 Herder 3 ff. 251. 267 f. 326. 405. 454.  
 Hermas 69. 183. 185 f.  
 Herrenjünger 155.  
 Herrenworte 178. 270 f.  
 Hesse 148.  
 Heiden 345. 349. 351. 380.  
 Heidenchristen 353 f.  
 Hengstenberg 269. 444.  
 Henoch 197.  
 Hieronymus 128. 207. 444. 456. 494.  
 Hilgenfeld 22. 30. 36. 77 f. 108. 133. 162. 172. 174—177. 181. 183. 185. 188 f. 203. 266 f. 336. 350. 357. 386 f. 406. 444. 448. 453. 469. 476.  
 Hippolyt 139. 181. 183. 196.  
 Hippolyt von Theben 195.  
 Hirtengleichnis 287 f. 395. 510.  
 Hofstede de Groot 183. 186.  
 Hohepriester 295. 355. 393.  
 Holsten 267. 462 f.  
 Holtzmann, H. 49. 51. 77. 80. 143. 148. 158. 175. 177. 185 f. 190. 197. 203 f. 248. 251. 253. 255 f. 260 ff. 265. 278 f. 289. 315 f. 338. 354. 361. 369. 438. 444. 448. 456. 461. 469 f.  
 Holtzmann, O. 77.  
 Hönig 77.  
 Homogenität 382.  
 Horst 1.  
 Hort 247.  
 Jahresfeste 279.  
 Jakobsbrunnen 326. 330 f.  
 Jakobsen, Aug. 77.  
 Jakobus 29. 63. 68. 191. 194. 260. 333. 423 f. 444. 460.  
 James 161 f. 165 f.  
 Jerusalem 112. 282—284. 286. 290. 295 f. 309. 314 f. 340. 355. 392. 407. 431.  
 Jesuseindruck, dreifacher im N.T. 522 ff.  
 Idealismus, unhistorischer **299—306.** 315. 317. 329.  
 Ignatius 54. 90 f. 177. 183 ff. 200 f. 204. 208.  
 Inhaltsübersicht 289—292. 430—433.  
 Inquisition 125.  
 Interpolationen 247 f.  
 Johannes, Apostel 25. 56. 81. 92. 119. 123. 131 f. 144 ff. 149. 156. 161. 188. 190 ff. 194. 199. 204. 210. **212—220.** 225 f. 234. 240. 277. 322. 330. 342. 409. 412. 414 f. 417. 423. 429 f. 438. 444 f. 498. 515.  
 Johannes, Presbyter 49. 54. 58. 60. 63. 65 ff. 73 f. 82. 90. 101. 112. 145. 159. 192. 195. 198. 201. 204. **209—212.** 234. 476.  
 Johannes, der Täufer 173. 405. 416 f. 497. 514. 517 ff. (S. Täufer, Joh. der).  
 Johannesbriefe 169. 183 f. 258. 354. 364. 366 f. 389. 454 f. **465—475.**  
 Johannesjünger 351. 428 f. 520.  
 Johannesnamen 427. 430.  
 Jongeneel, J. 427. 513.  
 Joseph 274. (S. Vater Jesu, irdischer).  
 Josephus 354. 396.  
 Irenäus 51. 57. 60. 89. 144 f. **149—160.** 181. 184. 187 ff. 192. 194 f. 199. 204. 358. 360. 485.  
 Iselin, L. E. 452.  
 Isenberg 279.  
 Judäa 282 f. 286. 290. 294. 299. 306 ff. 311. 315. 340. 355. 393. 403. 421. 431. 437.  
 Judasbrief 182.  
 Judas Ischarioth 247. 333 f. 358.  
 Judas Jakobi 265. 333. 358.  
 Juden 295. 301. 304 f. 317. 325. 352 f. 356. 380. 391 f. 394. 402. 404. 406 f. 432.  
 Julian, Eklan. 129.  
 Julian, Kaiser 126.  
 Jülicher, A. 26 f. 63. 75 f. 81. 83. 86. **94—108.** 143 f. 153. 163. 170. 182. 184. 188. 191. 196. 198. 204. 218 ff. 239 f. 264. 270. 286. 317. 337. 354. 361 f. 367. 378. 412. 429 f. 447. 457. 462. 478. 482. 486.  
 Jünger 264. 299. 311. 337. 348 f. 351.  
 Justin, Mart. 51. 141. **172—180.** 201. 352. 360. 363. 380.  
 Justus Barsabbas 198.  
 Kaiphass 256. 295. 336.  
 Kana 126. 300. 312. 327. 332. 396. 431.  
 Kanon, neutestamentlicher 179. 193. 250. 268. 363. 390. 434 f. 475. **481—491.** 507.  
 Kant 124.  
 Kapernaum 262. 294. 300. 400. 432.  
 Katholische Briefe 488.  
 Keim 30. 137. 176. 182 f. 185. 197. 203 f. 225. 234. 281. 338. 356. 405. 424.  
 Kephas 254.  
 Keppler, P. 77.  
 Kirchdorfer 189.  
 Kirchhof 504.  
 Kirchner 279 f.  
 Kleinasiatischer Aufenthalt 65. 67. **199—205.** 358. 360 f. 461.  
 Kol, S. S. de 77.  
 Kolde, Th. 125.  
 Kolosserbrief 462.  
 Kontinuierlichkeit 310. 479.  
 Korintherbrief I. 466. 519.  
 Köstlin, K. R. 154. 174. 176. 181. 198. 228 f. 278. 334. 338. 357. 368. 378—389. 444. 454. 462.  
 Kornutus 511.  
 Krenkel 263.  
 Kreyenbühl 108. 116 f. 235.



- Kriobolien 510.  
 Krüger, G. 204. 361. 493.  
 Künstlerschaft 325. 343.  
 480. 491.  
 Künstlichkeit **325—339**.  
  
 Lachmann 504.  
 Lagarde, P. de 61. 80.  
 Lamm 476.  
 Laodiceischer Oster-  
 streit 360.  
 Laubhüttenfest 283. 294.  
 305. 327. 432.  
 Lazarus 224. 291. 295.  
 300. 310. 327. 332. 396.  
 427. 433.  
 Le Blant 126.  
 Lechler 454.  
 Lehrschrift 389—391.  
 Leidensgeschichte 249.  
 301. 316. 340. 394. 433.  
 Leser 255. 344. 346. 349 f.  
 391. 413. 475.  
 Leucius 54 f. 161—166.  
 196. 198 f. 201 f. 216.  
 Licht 287. 293. 300. 310.  
 339. 373. 375. 378 f.  
 399. 432. 467. 511.  
 Lieblingsjünger 227. 229.  
 260. 336. 411. 414. 416.  
 423. 425. 445 f. 450 f. 506.  
 Lightfoot 171. 197 f.  
 Linder, G. 108.  
 Lipsius 124. 129. 182.  
 195. 197 f. 204. 458.  
 Literatur 343. 345. **491—**  
**498**.  
 Lithostroton 327.  
 Logos 84. 181. 293. 299 f.  
 302. 325. 337. 344. 365.  
**368—378**. 379—385.  
 399. 416. 431. 455. 465.  
 470. 511. 516.  
 Loisy, A. 320.  
 Lücke 24 f. 319. 442.  
 Lüdemann 203. 278.  
 Lukas 52. 58. 70 f. 111.  
 131. 171. 189. 232. 251.  
**256—258**. 267. 274.  
 298. 309. 322 f. 342.  
 348. 350. 362. 393. 411.  
 455. 496. 513. 522.  
 Luthardt 1. 30 f. 35. 132.  
 135. 142. 171 f. 182.  
 203. 253. 263 f. 267.  
 310. 313. 318. 338—340.  
 356. 369. 402. 406. 408.  
 Luther, M. 448 f. 484.  
 504. 526.  
 Malchus 277. 328. 332.  
 Mandäer 429.  
 Mangold 133. 183 f. 197.  
 203. 283. 356.  
 Marcion 171—188. 357.  
 Margoliouth, G. 512.  
 Maria 224. 295. 396 f.  
 Maria von Magdala 298.  
 Marienkultus 125.  
 Markus 58. 64. 70. 119.  
 131. 187. 189. 232. 251.  
 253 ff. **255**. 258. 263 f.  
 282. 322 f. 350. 425.  
 437 f. 496.  
 Martha 224. 295. 396.  
 Matthäus 58. 64. 66 f.  
 70. 113. 131 f. 178. 187.  
 189. 190 f. 251. **256**.  
 258. 271. 274. 279. 282.  
 298. 322. 350. 411. 437 f.  
 453. 455.  
 Mejbom 444.  
 Melito 89. 172.  
 Menander 116 f.  
 Mensinger, A. M. 289.  
 Merx, A. 445.  
 Meyer, A. 73. 77.  
 Messias 325. 349. 357.  
 404. 407. 431.  
 Mez, A. 127.  
 Miletus 199.  
 Moderne Theologie **77—**  
**122**. 232. 240.  
 Mommsen, Th. 187.  
 515.  
 Monarchianer **139—141**.  
 Montanismus 54. 167.  
**170 f.** 360.  
 Moses 386 f. 394. 403.  
 Moses von Choren 126.  
 Müller 186.  
 Muratorisches Fragment  
 88. **148 f.** 165.  
 Mutter Jesu 395 f. 425.  
 Mysterium (mysteriös)  
 229. 287. 303. 364.  
 447. 452. 467. 497.  
 510.  
 Mystifikation 193. 238.  
 362.  
 Mythen, didaktische 310.  
  
 Namen Johannes 240.  
**410—430**. 450. 514.  
 518 f.  
 Nathanael 261. 277.  
 334 ff. 358. 412. 431.  
 444.  
 Neander 11.  
 Nestle, E. 265. 336.  
 Neupythagoreismus 369.  
 Nikon 248.  
 Nikodemus 37. 271. 277.  
 286. 294. 299. 301. 308.  
 326 f. 332 f. 391. 397. 431.  
 Nisan, Der 15. 279. 281.  
 291. 358.  
 Nitzsch, J. 80.  
 Nummern der Evange-  
 lien 496.  
  
 Oden Salomons 511 f.  
 Oelmartirium 195. 198.  
 O. L. 262.  
 Olivi, Joh. Pet. 126.  
 Olshausen 442.  
 Origenes 122. 129. **133—**  
**137**. 149. 189. 197. 259.  
 264. 385. 392. 439.  
 Originalität 345.  
 Ort der Entstehung 344.  
 346. **357—362**.  
 Ort Gottes 408. 518.  
 Ortskenntnis in Palästina  
 326. 332.  
 Overbeck, F. 243. 247.  
**499—525**.  
  
 Palästina 325. 327. 350.  
 356. 391 f. 461.  
 Papias 44. 51 f. 55. 57—  
 61. 90. 105. 154. 156.  
**187—193**. 195. 197 f.  
 203 f. 206. 211 f.  
 Parabel 286 f. 316. 378.  
 Paraklet 367.  
 Parusie 389. 474.  
 Passah 167. 275. 278. 280.  
 283. 285 f. 290. 295. 304.  
 308. 334. 350. 358.  
 Passahstreit **145—147**.  
 344.  
 Passionsgeschichte 266.  
 284 f. 337. 411. 458.  
 S. auch Leidensge-  
 schichte.  
 Pastoralbriefe 182.  
 Patrippasianer 139 f.  
 Paul 279.  
 Paulus 45. 47. 53. 68. 96.  
 129. 201. 213. 284. 292.  
 312. 315. 335. 352 f.  
 367. 381. 385. 392. 401.  
**459—463**. 513. 517 ff. 522.  
 Pentateuch 331. 403. 522.  
 Peräa 295.  
 Perikles 319.  
 Petrus 57. 66 ff. 71. 114.  
 116. 189. 191. 194. 254.  
 256. 260 f. 264. 277. 296.  
 302. 327 f. 333. 358. 403.  
 423. 438. 444—454. **455—**  
**459**. 460. 482. 506. 522 ff.

- Petrusapokalypse 452.  
 512.  
 Pfeleiderer, O. 117. 360.  
 368. 380. 383 f. 386 f.  
 389.  
 Pharisäer 180. 286. 294.  
 301. 303. 392.  
 Pilatus 201.  
 Philippus 63. 191. 261.  
 263. 286. 296. 327.  
 333 f. 351. 358 f. 367.  
 396. 431. 454. 456.  
 458.  
 Philo **368—378**. 379. 463.  
 510.  
 Plato 369. 463.  
 Polykarp 154. **183—185**.  
 199 f. 206. 208. 226.  
 367.  
 Polykrates 16 f. 54 f. 89.  
**143—145**. 146. 194 f.  
 199. 204. 211. 218.  
 334. 360. 424. 476.  
 Poseidonius 511  
 Präexistenz 381. 384.  
 Predigt 341 f.  
 Presbyter des Irenäus  
 153 f. 367.  
 Priester 392.  
 Prochoros 129. 198.  
 Prolog 226. 245. 274.  
 290. 293. 324. 365.  
 385. 397. 407. 430.  
 470.  
 Proudhon 311.  
 Ptolemäus 160.  
 Purchase, M. A. 109.  
 Pseudepigraphen 502.  
 522.  
 Pseudoambrosius 128.  
 Pseudoathanasius 129.  
 Pseudoepiphanius 129.  
 Pseudokritik 81. 102. 221.  
 234.  
 Pseudonyme Abfassung  
 88. **231—236**.  
  
 Quartodecimaner 167.  
 Quellen- (scheidung,  
 -schrift) 179. 277 f. **243**  
 —**245**. 436 f. 502. 505.  
 Quintilianer 167.  
  
 Rabbi 262. 339. 349.  
 Ravaissou 126.  
 Rätsel 236. 241. **409—**  
**430**. 447.  
 Reden Jesu 278. 286. **316**  
 —**325**. 462.  
 Reitzenstein 510 f.  
  
 Reminiszenzen 330. 522.  
 Renan 26. 37. 124. 177.  
 184. 190. 204. 210. 445.  
 463.  
 Resch 69. 142. 174. 178 f.  
 270.  
 Reuß 29. 124. 146.  
 Réville, J. 108. 369.  
 Richter 397. 471.  
 Riggenbach, E. 93. 281.  
 Riggenbach, J. 124. 176.  
 186. 269. 316. 354. 368.  
 477.  
 Ritschl, A. 48. **79 f.** 146.  
 175. 289. 319.  
 Ritschl, O. 80. 124. 133.  
 245.  
 Rohrbach 167 f. 190. 256.  
 343. 435. 490 f.  
 Roos, Fr. 369.  
 Rothe, R. **78**.  
 Rottmanner 125.  
 Routh 189.  
 Rückert 266.  
  
 Sabbath 394. 402 f.  
 Sakramente 388.  
 Salier 429.  
 Salmon 198.  
 Salome 194 f. 425.  
 Samaritanen 282. 294. 299.  
 302. **306—311**. 331.  
 340. 359. 395. 406 f.  
 431.  
 Sarpi 125.  
 Schechter, S. 512.  
 Schleiermacher I. **7—10**.  
 140. 251. 381.  
 Schmiedel 109. 471.  
 Schnedermann 283 f. 355.  
 418.  
 Schnudi 452.  
 Scholten 34. 132. 137.  
 170. 175. 177. 197. 199.  
 202 ff. 246 f. 261. 312.  
 314. 338. 457.  
 Schopenhauer 317.  
 Schule des Johannes 81.  
 97. **205—209**. 478.  
 Schürer, E. 83. 146. 220.  
 229. 254. 281. 314. 355.  
 393. 453. 500.  
 Schuster, C. G. 125.  
 Schumann 462.  
 Schwartz, Ed. 130. 243.  
**499—500**. 515 f.  
 Schwegler 140. 463.  
 Schweizer, A. 246. 267.  
 Scotus Erigena 126.  
 Seewandeln 252. 258. 264.  
 294. 432.  
  
 Selbstzeugnis 95. 104.  
 106 f. 187. **220—222**.  
 362. 416. 500. 522.  
 Sevin 310.  
 Siebenzahl 443.  
 Siegfried 369. 372.  
 Siloah 356.  
 Simon Ischarioth 265.  
 334.  
 Simon Magus 429.  
 Simon Petrus 254. 261.  
 444. 457.  
 Sinaiticus 452.  
 Sinnlichkeit 328.  
 Sohn Gottes 294. 380 ff.  
 398 f.  
 Soltau 108. **117—119**.  
 Späth 195. 203. 253. 261.  
 333 f. 338. 457. 461.  
 Speisung 252. 258. 263.  
 294. 400 f.  
 Spiel 208 f. 219. 225. 241.  
 243.  
 Spitta 203. 243. 245. 248.  
 276. **504 f.** 508.  
 Spruch 316.  
 Steck, R. 282.  
 Steitz 203.  
 Stephanus 359.  
 Stil 319.  
 Stosch 29.  
 Stöcker 370.  
 Stölten 334.  
 Straatmann 146. 281.  
 Strauß, D. Fr. I. 6. **10—**  
**12**. 14. 19. 35. 262. 316.  
 324 f. 339. 378. 387.  
 444. 448.  
 Ströbel 29.  
 Stunde 340. 396. 407.  
 Subordination des Soh-  
 nes 384.  
 Sünde 468. 475.  
 Sündenvergebung 387.  
 Sychar 327. 330 ff.  
 Symbolik 306. 331.  
 Synagoge 327. 519.  
 Synoptiker 119. 143. 160.  
 166. 167. 176—178.  
 213. 232. 243. 246 f.  
**248—278**. 307 f. 313.  
 322. 332. 346 f. 362.  
 367. 390. 411. 414.  
 420 ff. 437. 461. 479.  
 482 f. 489. 502.  
  
 Talmud 280.  
 Tatian **171 f.**  
 Taufe 249. 253. 256. 271.  
 274. 388.

- Täufer, Johannes der 173.  
     252. 271. 274 f. 290.  
     293—295. 300. 304.  
     316f. 326. 348f. 399. 418f.  
     421 ff. 426 ff. 520. 525.  
 Täufersekte 96.  
 Taurobolien 510.  
 Tempel (-Kult, -Reini-  
     gung, -Weihe) 258. 262.  
     271. 290. 293. 295. 303.  
     315. 353. 404 f. 433.  
 Tertullian 54. **141 f.** 147.  
     195—199. 385.  
 Text 245. 246 ff. 324.  
 Theodoret von Tyrus 195.  
 Theodot 141.  
 Theophanien 371.  
 Theophil von Antiochien  
     52. **142 f.**  
 Thoma, A. 134. 172 f.  
     177. 248. 264. 311. 354.  
     388. 444. 455.  
 Thomas 191. 296. 333.  
     336. 356. 358. 444. 456.  
 Thucydides 318.  
 Tjeenk, Willink 176.  
 Timotheusakten 129.  
 Tischendorf 133. 184. 186.  
     188. 195f. 247. 339. 452.  
 Tobler, I. R. 77. 246.  
 Tod Jesu 279. 389. 407.  
 Totenerwecker 397.  
 Tradition 106 f. 211. 221.  
     241 f. 260. 290 f. 331.  
     345. 362 f. 409. 411.  
     414f. 418. 469. 496. 514.  
 TübingerSchule 230—237.  
  
 Ubertinus v. Casale 126.  
 Uechtritz, Fr. v. **39—49.**  
     50f. 62. 128. 191. 209ff.  
     222. 280. 284. 313 f.  
     319 f. 336. 355. 380 f.  
     387. 389. 393. 425.  
     458 f. 476.  
 Unglauben 294. 299. 301.  
     304. 311. 332. 325.  
     393 f. 403 f. 431 f. 459.  
     472.  
 Universalismus 394 f. 459.  
 Unwissenheit 295. **391—**  
     **308.** 432.  
 Urliteratur 489. 494.  
 Ursprung **344 ff.** 368.  
 Usener, H. 278. 529.  
 Usteri 462.  
  
 Vater (Gott) 301. 381—  
     384. 398. 401. 404. 408.  
 Vater Jesu(irdischer) 253.  
     261. 274.  
  
 Vater des Petrus 277.  
 Valentinianer 54. 56. 163.  
     180—182. 202.  
 Verfasser 234. 236. **238—**  
     **242.** 344. 346. 351. 356.  
     416. 483.  
 Vierzahl der Evangelien  
     160. 168. 190. 193. 491.  
 Vigilius 435.  
 Viktor von Capua 149.  
     184.  
 Virginität des Johannes  
     196.  
 Vischer, Eb. 479.  
 Visionen 476. 480.  
 Voelter 197.  
 Vogel 1.  
 Volkmar 124. 132 f. 137.  
     141. 174. 176. 181 f.  
     184 f. 190. 263. 444.  
 Vorsabbath 280.  
  
 Wabnitz 203.  
 Wahrheit 378. 380. 407.  
 Walafrid Strabo 126.  
 Wasser 287. 388. 428.  
 Watkins, H. W. 29. 77.  
 Waubert de Puiscau 175.  
 Weggleichnis 287. 380.  
 Weinrebengleichnis 287 f.  
     510.  
 Weinverwandlung 293.  
 Wendland, P. 511.  
 Wendt 73. 246.  
 Weiß, Bernh. 73 f. 124.  
     146. 173 f. 186. 237.  
     252. 259. 261. 266. 283.  
     311 f. 318. 326. 328.  
     350. 354. 356 f. 387 ff.  
     392 f. 405. 448. 462.  
     464. 477 f.  
 Weiß, K. 29.  
 Weiß, Joh. 63. 424.  
 Weiße, Chr. 1. 2. **12. 13.**  
     49. 230. 246. 284. 289.  
 Weitzel, K. L. 226. 230 f.  
     334. 336. 389. 442. 453.  
 Weizsäcker 14. 71. **83—**  
     **87.** 114. 124. 143. 167.  
     171 f. 183. 191. 199.  
     205. 209. 233 f. 246 f.  
     253. 262 f. 268. 298.  
     310. 316. 324. 334. 354.  
     367. 378. 383. 386f. 405.  
     423f. 428. 441. 462. 476.  
 Wellhausen, J. 132. 243.  
     500. 503. 507 f. 514.  
 Wernle 15. 108. **113—116.**  
     232 f. 254. 256. 270.  
     311. 323. 357. 390. 423.  
     439.  
  
 Westcott 247.  
 Wette de 1. 9. 11. 251.  
     264. 405. 428.  
 Wetzel 29.  
 Wichliff 125.  
 Wiederkehr 366 f. 450.  
     465. 471 f.  
 Winer 456.  
 Wirth, A. 126.  
 Wittichen 61. 185 f. 204.  
     253. 310. 318. 350. 354.  
     361.  
 Woodford 454.  
 Wort 370. 411. <sup>120</sup>  
 Wrede, W. 108. **102f.** 256.  
     368. 389. 444.  
 Wunder 291. 290. 300.  
     338. 433. 508.  
 Wuttig 26. 38. 252. 435.  
  
 Zahlensymbolik 338.  
 Zahn, Th. 26. 30. 38.  
     **54—63.** 71 f. 81. 100 f.  
     113. 127. 129 f. 141.  
     144 ff. 149. 151 f. 161 f.  
     166. 168. 180. 184 f.  
     188. 190. 195—202.  
     206. 210. 222—225.  
     229—231. 245 f. 255.  
     260 f. 268 f. 271. 280 f.  
     321 ff. 333. 337. 341 f.  
     348 ff. 355 ff. 360. 384.  
     386. 393 f. 418. 424 ff.  
     428. 437. 440. 448 f.  
     455. 505.  
 Zebadaiden 48. 49. 194.  
     260. 412. 425. 444. 478.  
     517.  
 Zeichen 400 f.  
 Zeit der Entstehung 326  
     330f. 344. 346. 362.  
     440.  
 Zeller 123 f. 132. 174. 185  
     188. 385.  
 Zeuge 275. 292. 399. 412.  
     416. 419. 421. 426 ff.  
     430 f. 442 f. 449. 453.  
     456. 480 f. 515 ff.  
 Ziegler 204.  
 Zitate, gnostische 179.  
     181. 183. 188 f.  
 Zittel, E. 77.  
 Zweck 310. 341. 344. 346  
     ff. 410. 440.  
 Zwiespältigkeit 98.  
 Zweideutigkeit 341.  
 Zwei-Johannes 90. 234.  
 Zwölfe, die 261. 294. 302.  
     333. 335. 337. 403.  
     522.  
 Zwölfzahl 520.

## 2. Stellen des Joh.-Evangeliums.

Die fetten Zahlen bezeichnen die Kapitel und Verse.

## Cap. 1.

131. 290. 293. 299.  
506.  
**1** 293. 299. 365. 372.  
380 ff. 430. 465. 470.  
**2** 380.  
**3** 372. 380.  
**4** 372. 397. 399.  
**5** 299. 344. 431.  
**6** 134. 293. 427. 431.  
**7** 364. 378.  
**8** 134. 293. 407. 421.  
**9** 378. 431.  
**10** 344. 365. 380. 395.  
**11** 384 ff. 395. 407. 419.  
**12** 134. 384.  
**13** 126. 177. 386. 431.  
**14** 126. 226. 237. 365.  
372 ff. 381. 384. 425.  
431. 465.  
**15** 380. 427 f.  
**17** 138. 384. 386. 394.  
**18** 126. 344. 380 ff. 384.  
426 f. 430 f.  
**19** 278. 283 f. 293. 306.  
326. 338. 393. 428.  
**21** 338. 431.  
**24** 134. 389.  
**25** 418.  
**26** 407. 418. 428.  
**28** 306. 392. 431.  
**29** 130. 252. 271. 279.  
393. 306. 326. 388.  
431. 465. 470. 476.  
**31** 407. 418.  
**32** 249. 253. 275.  
**33** 273. 407. 418.  
**34** 246. 293. 431.  
**35** 225. 258—260. 283.  
306. 311. 326. 333.  
406. 419. 425. 427.  
431. 458. 470.  
**37** 419.  
**38** 344.  
**39** 349.  
**40** 306. 330. 338. 431.  
**41** 63. 239. 258. 344.  
348. 385. 423 f. 427.  
431.  
**42** 260. 344.  
**43** 249. 254. 256. 258.  
277. 306. 311. 431.  
**44** 250. 271. 273. 285.  
293. 306. 333. 377.  
431.  
**45** 290. 327. 334. 431.

- 46** 249. 253. 261. 306.  
334 f. 357. 387. 431.

**47** 357.**48** 251.**50** 261.**52** 247. 256. 431.

## Cap. 2.

272. 290. 300. 306.  
312. 315. 397.  
**1** 130. 246. 249. 253.  
282. 290. 306. 326 f.  
338. 395. 431.  
**4** 125. 340. 396 f.  
**6** 344. 353. 393. 427.  
**9** 353. 380.  
**11** 19. 131. 271.  
**12** 248. 383. 293. 396.  
**13** 249. 262. 283. 293.  
308. 312. 339. 353.  
393. 406. 431.  
**19** 147. 291. 405. 429.  
**20** 404 f.  
**22** 299. 357. 431.  
**23** 293. 333. 338. 400.  
431.  
**24** 282. 402.  
**29** 378.

## Cap. 3.

52. 271. 286. 299.  
301. 304. 306. 327.  
**1** 290. 306. 391.  
**2** 306. 326. 333.  
**3** 37. 364.  
**4** 406.  
**5** 357. 397.  
**7** 399.  
**8** 326. 397. 407.  
**9** 286. 382.  
**10** 303.  
**11** 406.  
**12** 134.  
**13** 384.  
**14** 357. 403.  
**16** 124. 339. 379. 380.  
395.  
**17** 380. 398. 472.  
**19** 316. 344. 378.  
**20** 378. 398.  
**21** 250. 286. 293. 304.  
316. 378. 398. 431.  
**22** 271. 290. 304. 308.  
419. 421 f. 431.  
**23** 306. 327. 331. 418 f.  
428.  
**24** 132. 248—250. 271 ff.  
276. 290.

**25** 429.**26** 419.**27** 399. 427.**28** 399.**29** 407.**30** 127.**31** 380.**32** 380.**33** 134. 378.**34** 380.**36** 407. 419. 427. 431.

## Cap. 4.

52. 294. 299 f. 302.  
306.  
**1** 282. 290. 293. 311.  
418. 431.  
**3** 282. 290. 293. 402.  
**4** 386.  
**5** 306. 327.  
**6** 306. 326. 331.  
**7** 40.  
**8** 37.  
**9** 134. 344. 391.  
**10** 418.  
**11** 134. 339. 406.  
**13** 407.  
**14** 407.  
**15** 393. 406.  
**16** 130.  
**18** 53.  
**21** 387. 406 f.  
**22** 344. 365. 378. 381.  
391. 406 ff.  
**23** 379. 387. 406 f.  
**24** 380.  
**25** 344. 349.  
**31** 134.  
**33** 282. 462.  
**34** 311.  
**35** 395.  
**41** 357.  
**42** 311. 395. 431.  
**43** 311. 431.  
**44** 248 f. 255. 291.  
**45** 284. 400.  
**46** 246. 262. 290.  
**48** 396. 400.  
**49** 339.  
**52** 306. 326. 344.  
**54** 262. 282. 290. 311.  
338. 431.

## Cap. 5.

294. 303. 387. 401.  
**1** 130. 279. 290. 293.  
312. 338 f. 387. 393.



**6** 388.  
**7** 339. 388.  
**8** 255.  
**9** 135. 255. 432. 465.  
**10** 432.  
**14** 247. 387.  
**17** 138. 380 f. 387.  
**18** 408. 432.  
**19** 50. 246. 303. 384. 432.  
**21** 383.  
**22** 380. 419. 472.  
**24** 465. 473.  
**28** 389. 465. 473.  
**29** 246. 389.  
**30** 419.  
**31** 404. 428. 454.  
**32** 400. 421.  
**33** 400. 421 f. 428.  
**34** 386. 399. 421.  
**35** 400. 419 ff. 422 f. 427.  
**36** 399. 421 f.  
**37** 365. 380. 382. 400.  
**38** 386.  
**39** 365 f. 386. 399.  
**41** 399 f.  
**43** 399.  
**44** 379. 399.  
**45** 422.  
**46** 357. 366. 386 f. 403.  
**47** 432.

**Cap. 6.**

294. 300 f. 302. 388. 400. 505.  
**1** 255. 263. 282 f. 290. 293 f. 308. 338 f. 432.  
**2** 400.  
**4** 263. 306. 308. 312. 314. 338. 344. 393.  
**5** 263. 306. 333. 396.  
**8** 403.  
**10** 252.  
**11** 445.  
**13** 263. 432.  
**14** 264. 400. 432.  
**15** 264. 402.  
**16** 264. 290. 306.  
**19** 252. 264. 306.  
**21** 264. 432.  
**22** 432.  
**24** 249.  
**25** 400. 432.  
**26** 400. 432.  
**27** 400.  
**29** 339.  
**30** 406.  
**32** 357.  
**33** 380.  
**36** 339. 401.  
**38** 380.

**39** 389. 465. 471.  
**40** 389. 400.  
**41** 393. 406.  
**44** 389. 400 f.  
**45** 384. 386.  
**46** 306. 344.  
**47** 401.  
**48** 401.  
**51** 43. 253. 379.  
**53** 249. 275.  
**54** 306. 379. 389.  
**57** 379.  
**59** 294. 306. 327. 339. 432.  
**60** 294. 401. 432.  
**62** 384.  
**66** 264.  
**67** 336.  
**69** 246. 261.  
**71** 264. 283. 306. 311. 327. 334. 431 f.

**Cap. 7.**

294. 301. 402.  
**1** 249. 293. 312. 393. 432.  
**2** 339. 432.  
**3** 284. 306. 312. 328. 340 f. 500.  
**4** 403 f.  
**8** 312.  
**9** 282.  
**10** 293. 310. 312. 344. 364. 400. 432.  
**12** 402.  
**13** 295. 393. 402. 432.  
**14** 432.  
**15** 353.  
**18** 383. 399.  
**19** 387. 400.

**21** 402.  
**22** 387. 394. 403.  
**25** 432.  
**28** 386.  
**30** 310.  
**32** 402.  
**34** 403.  
**35** 247. 407 f.  
**36** 432.  
**37** 305 f. 344. 432.  
**38** 122. 270.  
**39** 270. 301.  
**42** 253. 256.  
**44** 310. 432.  
**45** 402. 432.  
**50** 304. 432.

**Cap. 8.**

294. 305. 327. 402.  
**1** 388.  
**11** 247. 388.

**12** 305. 432.  
**13** 404.  
**14** 389. 404.  
**17** 387. 391. 404.  
**19** 408.  
**20** 306. 310. 327. 432.  
**21** 432.  
**22** 406 f. 462.  
**26** 378.  
**27** 408.  
**28** 383.  
**29** 423.  
**30** 433.  
**31** 135.  
**32** 129.  
**33** 406.  
**38** 380.  
**39** 386. 402.  
**40** 130.  
**44** 344.  
**47** 386.  
**48** 326.  
**50** 383.  
**54** 365. 383. 386. 408.  
**55** 380. 408.  
**56** 386.  
**57** 406.  
**58** 381. 384.  
**59** 344. 353. 432 f.

**Cap. 9.**

294. 402.  
**1** 290. 338. 388. 433.  
**7** 134. 356.  
**12** 326.  
**22** 393.  
**34** 388.  
**39** 433.  
**40** 433.

**Cap. 10.**

294. 402. 510.  
**1** 291. 378.  
**3** 387.  
**5** 378.  
**■** 299.  
**11** 385.  
**15** 385.  
**16** 386 f. 395.  
**17** 385.  
**21** 294.  
**22** 126. 306. 432.  
**25** 142. 465.  
**26** 339.  
**29** 378.  
**30** 139 f.  
**31** 382.  
**33** 353.  
**34** 387. 391.  
**40** 418. 423.  
**41** 423.

**42** 136. 433.

**Cap. 11.**

300. 306. 327. 397.  
402. 433.  
**1** 130. 290. 338. 503.  
**2** 248. 339.  
**7** 393.  
**8** 393.  
**12** 462.  
**13** 462.  
**16** 327. 356. 456.  
**18** 392.  
**22** 396.  
**25** 380.  
**26** 136.  
**33** 385.  
**34** 386.  
**39** 45.  
**41** 383.  
**42** 386.  
**44** 136. 503.  
**47** 291. 295. 402.  
**48** 136.  
**49** 43. 355.  
**50** 465. 471.  
**51** 355.  
**52** 364. 366. 386. 395.  
**53** 295.  
**54** 136. 295. 306. 327.  
**56** 312.  
**57** 295.

**Cap. 12.**

296. 298 f. 301. 401 f.  
433.  
**1** 265. 272. 290. 295.  
**2** 328. 306.  
**3** 255. 265. 296.  
**4** 265. 298.  
**6** 290. 306. 327.  
**12** 265.  
**13** 255. 270.  
**14** 256. 265. 299.  
**15** 265.  
**16** 299.  
**19** 295. 402.  
**20** 126. 286. 296. 311.  
351. 386. 395.  
**21** 306. 333 f.  
**23** 286. 305. 340. 426.  
**24** 461.  
**25** 246. 249.  
**27** 249. 253. 273. 275 f.  
383. 385 f.  
**29** 286. 303.  
**30** 246.  
**32** 401.  
**34** 406.  
**36** 296. 316.  
**37** 296. 304. 323.

**38** 394.

**39** 136.

**40** 356. 364.

**41** 382. 386.

**42** 333.

**43** 296.

**44** 304. 306. 339.

**45** 380.

**48** 465.

**49** 380. 383.

**50** 298. 316.

**Cap. 13.**

266 f. 296. 301. 341.  
433.  
**1** 265. 272. 281 f. 290 f.  
304. 327. 334. 336.  
338.  
**2** 48. 265.  
**4** 266.  
**5** 337.  
**16** 249. 253 f. 288.  
**18** 265. 336 f. 356.  
**20** 249. 254. 288.  
**21** 285. 500.  
**23** 38. 128. 229. 260.  
333. 425. 458.  
**25** 136.  
**26** 136. 265. 327. 334.  
425.  
**29** 290 f. 500.  
**30** 136 f. 306.  
**31** 137. 297.  
**33** 137. 336. 393.  
**34** 405.  
**36** 445 f. 762.  
**37** 385.  
**38** 445.

**Cap. 14.**

266 f. 296. 298. 300 f.  
433. 472.  
**2** 188. 339.  
**3** 389. 465. 474.  
**5** 327. 462.  
**6** 140. 380. 456.  
**8** 306. 333.  
**9** 380.  
**16** 472.  
**22** 265. 333.  
**23** 296. 339.

**Cap. 15.**

266 f. 296. 298. 300 f.  
433. 472. 510.  
**1** 291.  
**10** 465.  
**12** 465.  
**13** 385.  
**15** 126. 378. 386.  
**16** 265. 337.

**18** 249. 268. 296.

**19** 265. 268. 337.

**20** 249. 253. 268.

**25** 391.

**Cap. 16.**

266 f. 296. 298. 300 f.  
433. 472.  
**2** 126.  
**4** 268. 272. 299.  
**12** 299. 407. 462.  
**15** 381.  
**17** 462.  
**25** 378.  
**27** 423.  
**29** 296 f. 378.  
**32** 276.

**Cap. 17.**

266. 296 f. 298. 300 f.  
433. 462.  
**1** 336.  
**3** 344. 364. 382.  
**5** 380 f. 384.  
**9** 344. 364.  
**10** 381.  
**11** 378.  
**15** 378.  
**17** 379.  
**19** 465. 471.  
**24** 380 f. 465. 473.  
**25** 382.

**Cap. 18.**

290. 297. 316. 433.  
**1** 473.  
**6** 45. 53. 125.  
**10** 277. 306. 328. 459.  
**11** 253.  
**12** 393.  
**13** 43. 256. 338. 355.  
**14** 393.  
**15** 49. 51. 63. 260. 333.  
424. 458 f.  
**18** 30.  
**20** 393.  
**22** 255.  
**24** 338.  
**28** 281. 291. 306. 338.  
**36** 393. 461.  
**37** 344. 364. 386.  
**38** 338.

**Cap. 19.**

290. 297. 316. 433.  
**4** 338.  
**13** 306. 327. 344.  
**14** 291. 306. 356.  
**15** 338.  
**17** 344.  
**23** 34.

- |  |   |   |
|--|---|---|
| <p><b>24</b> 34.<br/> <b>25</b> 125. 249. 425.<br/> <b>26</b> 253. 260. 338. 395.<br/>             424.<br/> <b>28</b> 338.<br/> <b>30</b> 338.<br/> <b>31</b> 255. 291. 344. 393.<br/> <b>32</b> 465.<br/> <b>33</b> 461.<br/> <b>34</b> 125.<br/> <b>35</b> 16. 38. 58. 89. 117.<br/>             226. 229 f. 236. 241 f.<br/>             348 ff. 410. 476.<br/> <b>36</b> 126. 403.<br/> <b>37</b> 356. 476.<br/> <b>38</b> 393.<br/> <b>39</b> 60. 304.<br/> <b>40</b> 344. 349.<br/> <b>41</b> 306.</p> <p><b>Cap. 20.</b><br/>             290. 297.<br/> <b>1</b> 433.<br/> <b>2</b> 424 f. 458 f.<br/> <b>3</b> 424.<br/> <b>9</b> 357. 462.<br/> <b>14</b> 298. 338.<br/> <b>18</b> 339.<br/> <b>19</b> 298. 306. 393.</p> | <p><b>21</b> 388.<br/> <b>22</b> 125. 298. 300 f. 462.<br/> <b>23</b> 125. 298.<br/> <b>24</b> 327. 336. 356. 456.<br/>             461.<br/> <b>26</b> 298.<br/> <b>28</b> 261.<br/> <b>29</b> 268. 433. 435.<br/> <b>30</b> 58. 249. 273 f. 276 f.<br/>             298 f. 323. 338. 342.<br/>             346. 348. 350. 433—<br/>             455.<br/> <b>31</b> 176. 249. 269. 273 f.<br/>             276. 341. 349 f. 434.<br/>             475.</p> <p><b>Cap. 21.</b><br/>             16. 38. 46. 57—59.<br/>             83. 104. 115 f. 122.<br/>             189. 228. 230. 246.<br/>             256. 294. 298. 311.<br/>             335. 428. 430. 434—<br/>             455. 458. 505.<br/> <b>1</b> 444.<br/> <b>2</b> 48. 239. 327. 333 ff.<br/>             356. 411. 425. 456.<br/> <b>3</b> 444.<br/> <b>7</b> 63. 425.<br/> <b>8</b> 444.</p> | <p><b>9</b> 444.<br/> <b>10</b> 444.<br/> <b>11</b> 306.<br/> <b>12</b> 442.<br/> <b>13</b> 442. 445.<br/> <b>14</b> 338. 442.<br/> <b>15</b> 115. 277. 445. 450.<br/> <b>16</b> 445.<br/> <b>17</b> 445.<br/> <b>18</b> 270. 445 f.<br/> <b>19</b> 270. 445. 447. 449 ff.<br/>             452. 456.<br/> <b>20</b> 226. 240. 260. 411.<br/>             425 f. 443. 445 f. 481.<br/>             485 f.<br/> <b>21</b> 449.<br/> <b>22</b> 98. 115. 389. 411.<br/>             426. 445 f. 449. 452.<br/>             480. 489.<br/> <b>23</b> 239. 360 f. 443. 445 ff.<br/>             450—455. 456.<br/> <b>24</b> 46. 48. 60. 90. 127.<br/>             240. 269. 410. 425.<br/>             428. 450—455. 481.<br/>             486.<br/> <b>25</b> 127. 247. 268. 273 f.<br/>             276 f. 433—455.</p> |
|--|---|---|

## Berichtigungen.

- S. 63 Z. 14 v. u. lies: neuteamentliche (statt alttestamentliche).  
 S. 138 Z. 17 v. o. lies: Joh. 6, 53. 54 (statt Joh. 1, 6. 53. 54).  
 S. 203. Z. 1 v. u. lies: Krenkels (statt Koenkels).  
 S. 291. Z. 7 v. o. lies: Lehrweise Jesu (statt Lebensweise).  
 S. 311. Z. 1 v. u. lies: S. 254 (statt S. 354).  
 S. 344. Z. 11 v. o. lies: 4, 9. 25. 52 (statt 4, 9. 25. 5, 2).  
 S. 378. Z. 18 v. o. lies: agricultura (statt argicultara).  
 S. 393. Z. 13 v. o. lies: Schürer (statt Schöner).  
 S. 403. Z. 16 v. u. lies: 7, 3. 4 (statt 7, 34).  
 S. 433 Z. 4 v. u. lies: Legitimation des (statt der) Evangelisten.  
 S. 512 Z. 19 v. u. lies: philologische (statt philosophische) Bedenken.

A. Jülicher.

## Einleitung in das neue Testament.

(Grundriss der Theologischen Wissenschaften.)

Fünfte und sechste neubearbeitete Auflage.

8. 1906. Geheftet M. 9.—, gebunden M. 10.—.

---

H. J. Holtzmann.

## Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament.

3. verbesserte und vermehrte Auflage.

Gr. 8. 1892. Ermässigten Preis M. 4.50, gebd. M. 6.50.

---

## Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie

von

**D. Dr. Heinrich Julius Holtzmann,**

weil. ord. Professor der Theologie in Strassburg.

In zwei Bänden. Zweite neu bearbeitete Auflage.

Herausgegeben von

Professor **D. A. Jülicher** und Professor **W. Bauer**,  
in Marburg a. L.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Erster Band. Lex. 8. 1911. M. 12.—, gebunden M. 15.—.

Band II erscheint auch noch 1911.

---

**Heinrich Julius Holtzmanns**

## Praktische Erklärung des I. Thessalonicherbriefes

neu herausgegeben von

Professor **D. Eduard Simons.**

8. 1911. M. 2.50. Gebunden M. 3.30.

---



W. Wrede.

## Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums.

8. 1903. M. 1.25.

## Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments.

Vorträge.

(Lebensfragen. Schriften und Reden herausgegeben von Heinrich Weinel. 18.)

8. 1907. M. 1.50, gebunden M. 2.30.

## Vorträge und Studien.

8. 1907. M. 4.—, gebunden M. 5.25.

J. Grill.

## Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums.

Erster Teil.

Gr. 8. 1902. M. 8.—.

H. J. Holtzmann.

## Das Evangelium des Johannes.

(Hand-Commentar zum Neuen Testament, IV. Band. Erste Abteilung.)

Dritte neubearbeitete Auflage besorgt von W. Bauer.

Lex. 8. 1908. Gebunden M. 7.40.

## Briefe und Offenbarung des Johannes.

(Hand-Commentar zum Neuen Testament, IV. Band. Zweite Abteilung.)

Dritte, neubearbeitete Auflage besorgt von W. Bauer.

Lex. 8. 1908. Gebunden M. 4.80.

## Beide Werke in einem Band

(Hand-Commentar zum Neuen Testaments Bd. IV komplett)

M. 9.75, gebunden M. 11.—.

P. W. Schmiedel.

## Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten.

(Johannesschriften des Neuen Testaments, Heft 1.)

1.—10. Tausend.

8. 1906. M. 1.—, gebunden M. 1.30.

## Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung.

(Johannesschriften des Neuen Testaments, Heft 2.)

1.—10. Tausend.

8. 1906. M. —.50, gebunden M. —.80.

Beide Hefte in einen Band gebunden M. 2.—.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. Reihe, 8. 10. 12. Heft.)

104973

BS  
2615  
085

104973

Overbeck, Franz Camillo  
Das Johannesevangelium.

DATE DUE AP 3 '70 BORROWER'S NAME

JE 23 '72 H. Stan Smith

Overbeck

Das Johannesevangelium

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



